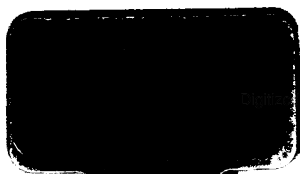
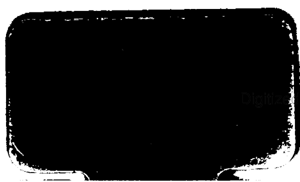

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08191574 0









EDVARD LEHMANN

ZARATHUSTRA

FØRSTE DEL



ZARATHUSTRA

EN BOG OM

PERSERNES GAMLE TRO

AF

DR. EDV. LEHMANN

FØRSTE DEL



KØBENHAVN
DET SCHUBOTHESKE FORLAG
J. L. LYBECKER OG E. A. HIRSCHSPRUNG
1899

UDGIVET MED UNDERSTØTTELSE AF CARLSBERGFONDET

TRYKT HOS NIELSEN & LYDICHE

TIL

DR. PEHR EKLUND

PROFESSOR I THEOLOGIEN

DOMPROVST I LUND

Når en bog for første gang her i Norden forsøger at give en fremstilling af Avestareligionen, må den tage adskilligt med, som i en større litteraturkunde forudsættes bekendt fra andre bøger. Navnlig har en litteraturhistorisk oversigt måttet forebygge, at de orientalske skrifter og moderne bøger, der kommer på tale, bliver andet end tomme navne, og bogen har derved antaget et omfang, som gjorde dens deling i to bind nødvendig. Først det følgende vil bringe selve Zarathustras teologi og den parsiske kirkes liv og lære.

Mod trykfejl og andet ondt har dr. S. Sørensen hjulpet mig ved korrekturlæsningen. Jeg skylder ham tak for denne vennetjeneste, og endmere for de mange gode vink, som den erfarne Indolog har givet mig under bogens udarbejdelse.

Det egentlige fundament for hvad jeg her har bygget op, er dog lagt af mine to lærere på det iraniske område: professor K. Geldner i Berlin og gehejmeråd F. Justi i Marburg. Den utrætte-

lige velvilje, hvormed disse tyske lærde år efter år tog sig af deres elev, har ikke blot lettet ham vejen igennem de gamle texter, men også givet ham så faste udgangspunkter for sin betragtning, at han har turdet vove sig ud på disse farlige vande med en tillidsfuld følelse af dog til syvende og sidst at være vel fortøjet.

Edv. L.



INDHOLD

RETTELSER.

s. 38 l. 14 og s. 39 l. 11 Digkan læs Dihkan.

s. 136 l. 11 *chāzan* læs *chāzin*.

AVESTA.

FUND OG FORSKNING.
INDHOLD OG KARAKTÉR.
SKRIFTERNES ALDER.
PARSERNES OVERLEVERING.
GRÆSKE BERETNINGER.

Den dag i høsten 1754, da studenten Anquetil Duperron lod sig hverve til fransk-ostindisk soldat, begyndte den europæiske videnskabs kamp for at erobre Parsernes gamle bibelbog. Nogle blade med uforståelig skrift, udsendte fra biblioteket i Oxford for at æske de lærdes tydning, havde sat nykker i den unge mand. De var kopierede efter en stump manuskript af Zend Avesta, som i 1723 var bragt fra Indien til England; men ingen kunde råde disse runer. Nu så Anquetil dem, og fra denne dag var hans beslutning tagen: han vilde til Indien, ned til de parsiske præster, lære hos dem og vende hjem til Frankrig med Zend Avesta og dens tydning. Formående mænd fik sans for hans forsæt og tilsagde ham deres støtte; men stipendiernes vej er lang at træde for en fattig yngling under et Louis-quinze-regimente, og hans tålmodighed slog ikke til. Så gik han til hververstuen og lod sig indskrive for ihvertfald på denne vis at komme til Indien.

Hans soldaterstand blev dog kun kort. Før regimentet var nået til Lorient, hvor det skulde indskibes, var rygtet om den mærkelige soldat fløjet til Paris; stipendiet blev bevilget, Anquetil frigivet og forsynet med breve til guvernører og konsuler.

Ti år efter vendte han tilbage, og dagen efter sin ankomst deponerede han en samling manuskripter af Avesta med kommentarer og orientalske oversættelser på biblioteket i Paris.

Om den usigelige møje, han havde måttet udstå, før han nåede så vidt, fortæller hans rejsebog udførligt[1]). Men at han fik sin krig igennem og virkelig bragte Avesta og dens første forståelse til Europa, det skyldes ikke blot hans kækhed og udholdenhed og gode natur, men også hans livlige sprogtalent og den skarpe kløgt, hvormed han kunde tumle disse Parsipræster, når de vilde snyde ham med falske afskrifter og gale forklaringer[2]).

Anquetil var kun 30 år, da han kom hjem, og levede fra nu af alene for at indhøste sin rejses frugter. Nøjsom indtil askese, i den dybeste granskende ro; en uforstyrrelig brahman midt i det revolutionære Europas allarm. Den indiske filosofi var blevet hans, og han gjorde, hvad han med sine dårlige, persiske hjælpemidler kunde, for at forplante den til os. Schopenhauer skal være blevet opmærksom på den gennem hans »*Oupnekhat*«[3]).

Hans hovedværk blev dog den store, kommenterede Avestaoversættelse, hvori han også har nedlagt sine rejseoplevelser: »*Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*«. *I—III*. Paris 1771. Den bragte — hvad vi nu kender bedre ad anden vej — den parsiske traditions forståelse af Avestas text, men tillige en række oplysninger om den daværende Parsimenigheds kultus og liv, som vilde være gået tabt uden ham. Selve oversættelsen er nutildags forlængst antikveret, men Anquetils opfattelse af Avestas grundtanker er i det hele rigtig og god.

For alt sit heltemod og for sin ærlige flid høstede Anquetil Duperron i begyndelsen kun mistro og utak i den lærde verden. De var så kloge, disse

rationalistiske herrer, og vidste alting bedre end han. Hør et raisonnement, som selve William Jones, den senere så navnkundige indolog, mødte op med i et fransk lille skrift, som Franskmændene roser for dets Voltaire'ske elegance, men som Rasmus Rask kaldte »et nidskrift, fuldt af gift og galde«[4]). »Jones' hovedargument var, at bøger, der var fulde af så tåbelige historier, af så absurde love og så groteske guder og dæmoner, kunde umuligt stamme fra en vismand som Zoroaster eller være bibel for en tro, der var berømmet for sin simpelhed, visdom og renhed; og han sluttede derfor, at Anquetils Avesta var et makværk af en eller anden moderne Parsi«. »Det eneste — tilføjer Darmesteter[5]) — som Jones beviste til fuldkommenhed med dette flyveskrift, var, at de gamle Persere ikke var af samme surdejg som det 18de århundredes *lumières*, og at Avestas forfattere ikke havde læst Encyclopædien«. — En anden engelsk sprogmand, Richardson, vilde mene, at Zendsproget og kommentarernes Pehlevi var fuldt af arabiske ord og altså måtte være senere end den mohammedanske invasion i Persien, og Tyskeren Meiners faldt i kritisk forundring over, at denne Avesta indeholdt så meget, som Grækerne havde været ganske uvidende om, og som altså måtte være senere opfindelse.

Mod alle disse angreb stod Anquetil i grunden våbenløs. Han var slet ikke videnskabsmand i den forstand; Græsk kunde han kun lidt af, Sanskrit aldeles ikke[6]), han havde aldrig haft lejlighed til at drive historisk kritik, og sprogvidenskab i moderne forstand existerede dengang slet ikke. Han var strax begyndt med sine »Wanderjahre« og havde ikke givet sig stunder til at stå i lære.

Så måtte han stole på den undsætning, han kunde få fra andre, og den udeblev heller ikke.

Man havde iforvejen solide bøger fra gammel tid, hvori de græske og latinske beretninger om Persernes religion med flid var samlet. Franskmanden Brisson's lærde værk fra 1590, »*De regio Persarum principatu*«, var en meget læst bog, der udkom i mange oplag og flere oversættelser. Fra år 1700 stammede Oxforderprofessoren Thomas Hyde's foliant »*Historia Religionis veterum Persarum*«, der ikke var mindre spækket med klassisk lærdom. På grundlag af disse bøger og egne undersøgelser udsendte Joh. Fr. Kleuker fra det fjærne Riga to store og meget samvittighedsfulde værker: »*Zend-Avesta, Zoroasters lebendige Wort*« (1776) og »*Anhang zum Zend-Avesta*« (1781), der påviste den ønskeligste overensstemmelse mellem de Gamles vidnesbyrd og Anquetils Avesta, — bøger som ved deres grundighed på dette punkt endnu har værdi for forskningen. Tillige kom Kleuker Anquetil sproghistorisk tilhjælp ved at vise, at de semitiske ord i Pehlevisproget ikke — som Richardson havde ment — var Arabisk, men Aramaisk, et sprog, der havde været benyttet i persiske distrikter allerede i oldtiden. Til samme resultater kom møntforskeren Tychsen i Gøttingen i sin »*Commentatio prior*«. Det var i 1791, — tyve år var gået hen efter Anquetils publikation, før man kunde komme såvidt.

Samtidig begyndte det at lysne over Zendsprogets undersøgelse. I 1793 tydede Sylvestre de Sacy, støttet på Anquetils glossarium — hvis gyldighed han altså derved godtgjorde —, de sasanidiske indskrifter, og endelig indrømmede William Jones, der imidlertid havde lært Sanskrit, at Zend var et virkeligt sprog; men han bestemte det fejlagtigt som en dialekt af Sanskrit, — en opfattelse, der snart blev anset for den klassiske, og det til skade for Avestas ægthed, idet man nu mente at have sprogligt bevis for, at bogen var et produkt fra Parsernes indiske

tid. — Med disse formodninger sank interessen for Avesta så fuldstændig hen, at man i det nye århundredes første snes år ikke hører anden tale om dette skrift end tomme efterklange af de tidligere stridigheder.

Der måtte ske en ny begyndelse, og den blev gjort med samme eventyrlige mod som det, der havde drevet Anquetil til værket, kun under adskilligt lykkeligere betingelser. Da Rasmus Rask på sin langfart gennem sprogenes lande i året 1821 nåede til Parsimenighederne i Indien, var der ikke blot siden Anquetils rejse forløbet to menneskealdre, i hvilke sprogvidenskaben var vågnet og modnet til bedrifter, men den unge Dansker var ved sine naturgaver og ved sin altbeherskende sprogkundskab ganske anderledes rustet til et sådant togt. Tilmed forstod han nok så godt at rejse som Anquetil, der havde flakket årevis om i Indien, før han kunde komme til sagen. På sit korte besøg i Bombay vandt han allerede i retning af håndskrifter — for hvilke han besad en sjælden sporsans — en langt bedre høst end hans forgænger, idet han for en stor del fik fat i originalerne til de manuskripter, Anquetil kun fik kopier af[7]). Det er disse håndskrifter, som har gjort universitetsbiblioteket i København til en slags helligdom for de moderne Parsi og til et nødvendigt valfartssted for alle lærde, der vil arbejde med Avestas text.

Men Rask lod det ikke blive ved håndskrifterne. Midt i rejsens travlhed og Indiens hede, under sit ophold i Madras i oktober 1821 forfattede han på Engelsk en afhandling — fem år senere offentliggjort på Dansk under titelen: »Om Zendsprogets ælde og ægthed«[8]) —, der med sine 40 sider omstyrtede alt, hvad William Jones og efter ham alverden havde påstået om Zendsproget og Zendavesta, og angav principerne for al senere forskning af dette sprog.

Sin særlige foranledning fandt denne afhandling i en artikel af William Erskine, der vilde mene, at Zend var en til religiøst brug kunstigt tilvejebragt dialekt af Sanskrit, som aldrig var bleven talt i selve Persien; men Rasks gendrivelse af denne påstand spænder over hele det indogermanske sprogområde og får just sin betydning ved at anvise Avestasproget dets plads indenfor dette.

Den blotte lighed — mener Rask — gør ikke Zend til nogen dialekt af Sanskrit; det fjærne Lithauisk ligner Sanskrit meget mere. Tilmed står Zend Græsk og Latin langt nærmere, især i formlæren, og adskiller sig i lydlæren, ja allerede i bogstavrækken, så føleligt fra Sanskrit, at der ikke kan være tale om en afledning. Slægtskabet med Sanskrit må altså være forhistorisk; de to sprog har fælles rod, og er begge voxet selvstændigt, men meget nær ved hinanden, op fra denne.

Også fra Nypersisk står Avestasproget i nogen afstand. Den hellige bog er egentlig ikke forfattet på Persisk, men på Medisk, et sprog, der formodentlig først ved Alexandertogets tid er gået tilgrunde som talt præstesprog; Nypersisk har snarere udviklet sig af den med det Mediske parallele kileskriftsdialekt; men denne, såvelsom Ossetisk og selv Armenisk, bevidner, at Zend har været et levende folkesprog i Mediens oldtid.

Rasks artikel indvarslede zendologien som videnskab[9]); men videre end til den sproghistoriske bestemmelse nåede han aldrig. Den reale forståelse af Avestas indhold, som døren nu var åbnet for, blev det en anden forbeholdt at give. Med den store »*Commentaire sur le Yaçna*«, som Anquetils landsmand, Eugène Burnouf, fremlagde i året 1833, og som i sin hele lydlære arbejder med Rasks afhandling, blev grundstenen lagt til den Avestaforskning, der

nu i de to menneskealdre er voxet så rigeligt op om Burnoufs kommentar, at den næsten helt har skjult den anselige bog og gjort den overflødig.

Burnouf kom til Avesta fra Sanskritsiden, og hans indiske kundskab rustede ham dobbelt til at trænge ind i dens indhold. Dels kunde han nemlig benytte Parsipræsten Neriosengh's Sanskritoversættelse af Avesta, som Anquetil havde hjembragt, men ikke kunde læse; dels kunde han ved hjælp af sin Sanskrit frigøre sig fra traditionen, hvor den ikke tilfredsstillede ham, og gå komparativt tilværks ved tydningen af Avestaordene. Så svært bevæbnet løber man ikke hurtigt; han kom med bogens 1000 sider kun den første Avestahymne igennem, men grundigheden og metodens sikkerhed kan vel opveje forfatterskabets tyngde.

De to principer, Burnouf viselig havde forenet i sin arbejdsmåde, hensynet til traditionen og den selvstændige filologiske undersøgelse, spaltede sig hos den følgende generation til to retninger, der snart bekæmpede hinanden med al den iver og avind, der synes at være et nødvendigt krydderi i lærdommens husholdning, og som unægtelig også her gav en vis fart i forskningen.

Først måtte dog studiets materiel være i orden: Grammatiken sørgede Bopp for ved i sin »Vergleichende Grammatik« at indrømme Zendsproget en rigelig plads. Om udgivelsen af texten kappedes mange: Olshausen (1829), Burnouf (1829—43), Brockhaus (1850) nåede kun at udgive en del af Avesta *(Vendidad-Sadeh)*. Først N. L. Westergaard, der som københavnsk professor havde bekvem adgang til Rasks håndskriftsamling, lykkedes det (1852) at bringe en text på fode, der ikke blot omfattede den hele Avesta, men som også blev så grundigt behandlet, at der ikke var blevet stort andet at gøre

for hans efterfølgere, end at aftrykke Westergaards udgave, hvis ikke nye håndskrifter fra Orienten havde forøget hjælpekilderne. Således har ihvertfald den mand dømt, hvem vi skylder den nuværende standard-udgave af Avesta, Karl Geldner, som (fra 1886—95) besørgede dette arbejde på Wiener-Akademiets bekostning[10]). Fr. Spiegels udgave (1858) fik ved siden af Westergaards kun betydning ved tillige at indeholde Pehlevikommentaren. I allersidste tid er det princip: at ledsage textudgaven med kommentarudgaver, i stor stil blevet fulgt af Mills i hans edition af Gathahymnerne i Avesta[11]).

Det var Westergaards hensigt ikke at lade det blive ved textudgaven. Hans værk var anlagt på også at give lexikon, grammatik, oversættelse og indholdsbehandling af Avesta[12]). Havde han nået det, var vi nu et stykke videre, end vi er: hans muskuløse sprogbegavelse vilde have løftet mangen byrde, som andre har forslæbt sig på. Af lexikon'et er der kun en lidet brugelig seddelsamling, af realbehandlingen enkelte små afhandlinger[13]). Personlige sorger havde lammet den store arbejders kraft, just da han havde den mest behov til sin plans gennemførelse.

På grundlag af disse texter kunde nu arbejdet udfolde sig i de stridende skoler.

Hvad Westergaard ikke nåede at bringe for dagen, udførtes med mageløs iver af tyske lærde. Fr. Spiegel leverede i ustandselig produktion både grammatik, kommentar, oversættelse, litteraturhistorie og en tre bind stærk iranisk arkæologi foruden mange specialafhandlinger[14]). Han er en ivrig tilhænger af traditionen og har størst betydning ved i vid udstrækning at have gjort den tilgængelig. God at rådspørge, men ikke sikker nok i metoden til ret at tage lære af. Ferd. Justi, der sørgede for Zend-

lexikon'et, stod i begyndelsen Spiegel nær og lod så ofte sin afgørelse bero med traditionens, at man nu må bruge dette lærde og nyttige værk — det eneste lexikon, vi til dato besidder — med en del kritik. Den menneskealder, der er forløbet siden hint værk, har Justi imidlertid benyttet til en gennemgranskning af hele det iraniske område, der ikke blot har givet hans viden en overlegen sikkerhed, men også hans standpunkt en friskhed og en energi, der tydeligt skinner igennem hans alderdoms arbejder[15]). Nærmere ved den Spiegelske forskning står Geiger, hvis flid nærmest er kommet realvidenskaben: kulturhistorien og geografien tilgode[16]). I den fransktalende videnskab blev Löwenerprofessoren de Harlez, hvis vidtstrakte asiatiske viden bestandig har givet hans forskning megen vægt, en ivrig Pehlevidyrker, der lod Parsikommentarerne vederfares al retfærdighed i sine studier[17]).

Mod disse traditionens mænd fnøs Martin Haug i artikler, hvis titler er nok til at betegne hans vrede, men som for alvor rejste fortolkningsproblemet. Som velfunderet Sanskritist følte Haug sig stærk nok til at magte Avestas vanskeligheder ved den blotte sproglige behandling, og han fandt — skønt meget Pehlevikyndig — kun ringe støtte i kommentarerne (der også er særlig svage på de områder, hvor han især arbejdede). Frugterne af hans studier har dog ikke bekræftet hans standpunkt: hans oversættelser af vanskeligere Avestadele er vel rige på lærdom og skarpsindige gisninger; men det er ikke godt at få en ærlig mening ud af dem. Hans »Essays« derimod er en bog af fundamental betydning især i Wests bearbejdelse; den giver en mængde reale oplysninger og langt flere bidrag til Pehleviforskningen, end man efter hans oprindelige standpunkt turde vente[18]). — En langt bøjeligere natur end Haug var

Fr. Windischmann; han optager i vid udstrækning såvel de græsk-latinske beretninger som den persiske overlevering i sin synskres, men lader hverken tradition eller filologi komme uprøvet til orde. Hans forskning afbrødes altfor tidlig, men førte allerede til meget frugtbare resultater, dog mere i den saglige undersøgelse end i selve Avestatydningen[19]).

Der hører til at oversætte Avesta en vis ævne til at anskue denne teologi i dens helhed og gøre sig dens logik begribelig. Denne ævne har gjort Roth — den store Vedaforsker — til en så udmærket fortolker af Avesta. Hans oversættelser — de er desværre kun få — er prægede af hans plastiske ånd. Der ser man da, at der er både tankegang og hjærtelag i Avestas gamle hymner, og fornemmer, at de har en stil. Og vi får et vidnesbyrd om, hvorlangt man kan klare sig i Avesta uden synderligt hensyn til traditionen. Fra Roths kateder er mange af dem, der nu driver Avestastudier i Tyskland, udgåede. Den betydeligste af dem er Geldner, Avestas sidste udgiver. Hans skarpe realsans, hans trang til at få mening i tingene og hans gennemlevelse af Avestatexterne har gjort ham til en stor lærer i Avesta, og skønt hans produktion ingenlunde har været sparsom, hører han dog til de kritiske folk, som man oplever bedst ved deres kateder. De andre tyske iranologer nutildags: Hübschmann, Bartholomä, Fr. Müller o. fl., kan have givet mange — mest grammatiske — bidrag til forskningen[20]); — det bliver dog kun enkeltheder: disse mænd står ikke, som Geldner, midt i Avestas virkelighed og behersker, som han, dens tankegang til alle sider.

Så rigt den tyske videnskabs bidrag end er, har Frankrig dog æren af i denne såvelsom i de to forrige generationer at have frembragt den største Avestaforsker. James Darmesteter blev Burnoufs

egentlige arvetager, — både som sprogmand og historiker en mand, der omspændte det hele iraniske område med det fortroligste kendskab og bestandig gjorde friske fund, hvor han satte spaden i jorden. Som mytolog er han konstruktiv, lidt svag for hypoteser, men altid vækkende og belærende, selv hvor man må ende med at protestere mod ham. Hans store periferi gør ham — navnlig i senere arbejder — mindre stringent i enkelthederne. Hans sidste, franske oversættelse er storstilet og flydende, men ikke forsigtig i tvivlstilfælde og da altfor hurtigt havnende i traditionen. Men om denne giver han da også så mangfoldig besked, at det svære trebindsværk længe vil være en uudtømmelig fundgrube for Avestaforskeren [21]).

England har foruden den grundige oversætter og udgiver Mills — nu professor i Oxford — frembragt en mand, til hvem alle Avestastuderende står i den dybeste gæld. Det er Pehleviforskeren West, hvis oversættelser af den traditionelle litteratur bunder i en lærdom og en skarpsindighed, som kun den, der har erfaret Pehlevisprogets fortvivlede vanskeligheder, kan gøre sig noget begreb om [22]). — En fortjenstfuld grammatiker har Amerika skænket os i Geldners discipel Jackson — nylig også forfatter til en stor Zarathustrabiografi.

Såvidt er forskningen dog nået, at iranologerne har anset det for betimeligt at give en samlet oversigt over dens resultater. Det store værk, der nu udkommer: »Grundriss der iranischen Philologie«, udgivet af Geiger og Kuhn, bliver også for Avestas vedkommende den bedste bog, man kan ty til for at få alsidig og pålidelig oplysning, og vil — så ypperlig betjent, som den er — sikkert længe have stor autoritet [23]).

Til disse sprogmændenes og særforskernes vær-

ker er den, der vil søge besked om Avesta, endnu fornemmelig henvist. Gennem historikernes hænder er stoffet kun sparsomt gået; det har ikke været færdigt dertil. Dunckers fremstilling i 4de bind af hans »Geschichte des Alterthums« var fortrinlig for sin tid og kan endnu læses med udbytte; men han savnede førstehåndsstudiets nødvendige støtte. Selv Ed. Meyer, i hvis universelle viden Zendstudierne også er indgåede, kommer ikke langt nok ind på sagen; hans korte klare billede (i »Geschichte des Alterthums«) har kun liden plads til detailler, og hans distingverede meningsytring er ikke oplagt til megen drøftelse. Såmeget taknemligere må man være Hollænderen Tiele, at han, den i så mange religioner forfarne mand, gang efter gang har rettet sit blik på Avesta, og nu i sin alderdom pany skriver Avestareligionens historie[24]). Han drager med sikker hånd udviklingens grundlinier og tegner et klart og omfattende billede af religionen; hans metodiske vink er altid frugtbare og på mange punkter har han givet den historiske bestemmelse.

Også Danmark havde fået en religionshistoriker på dette felt, hvis præsten Johannes Fibiger havde kunnet samle sin dybtskuende Avestalærdom til en fremstilling i sluttet form. Nu ligger der kun et uhandleligt manuskript om Mazdatroen blandt hans efterladenskaber[25]), en kilde til grundig oplysning, end rigere dog på den åndrige mands betragtninger over denne gudsdyrkelses religiøse værdier. En gavnlig støtte og en kær pietetspligt har det været mig ofte at ty til det gamle manuskript og hjælpe dets tanker fra at synke i forglemmelse.

Og hvad er da denne Avesta, som har voldet så megen strid og møje?

Skal man tro rygter, så var det engang 12000 kalveskind med gylden skrift[1]), eller, som Plinius siger, to millioner vers, forfattede af Zoroaster. Skal vi se på den virkelighed, vi har i hænde, så er det nogle liturgiske stykker, som flygtende Parsipræster har reddet af deres gamle bibel.

To gange er den gået til grunde og to gange har man måttet samle stumperne sammen. Den nat, da den sejrsdrukne Grækerkonge og hans elskerinder stak ild på Persiens gamle kongestad[2]), gik efter sagnet[3]) den ene fuldstændige afskrift af den gamle Avesta tilgrunde, den anden spredtes mellem soldaternes hænder.

Om dette er andet end sagn, vêd vi naturligvis ikke, men at der har været en achæmenidisk Avesta, det er, efter alt hvad vi kan skønne, god historisk virkelighed. Ed. Meyer gjorde sig på en vis måde fortjent ved i sin »Geschichte des Alterthums« (I, 504) at nægte dette og kalde denne Uravesta »ren mytisk«; den skarpe replik har nemlig ansporet forskningen til at se sagen nærmere efter; og det har vist sig, at det ikke var så

galt fat med den gamle Avesta, som Ed. Meyer mente.

Ti for det første lader den persiske traditions samstemmende vidnesbyrd om, at der har været en sådan Avesta, sig ikke på forhånd kassere, selv om man også må skænke den dens udmalende enkeltheder; for det andet har Grækerne adskilligt om denne bog at berette, der ikke umiddelbart beror på den persiske overlevering. Således har Strabo (XV, 733) og Pausanias (V, 27, 3) selv set, hvorledes Magerne ved deres timelange liturgier læste deres bønner op af en bog, og Philo fra Byblus (c. 100 e. K.) citerer et sted af »Persernes hellige skrifter«, hvori Guds væsen er skildret. Man har da ret til at mene, at Grækerne ikke taler helt i blinde, når de som Nikolaus af Damask og Dio Chrysostomus taler om »Zoroasters ord«, *λόγια*, som Perserne regnede for hellige, eller når allerede Hermippus (c. 300 f. K.) siges at have optegnet de hellige bøgers hovedindhold[4]).

Og endelig kan vi bruge vore egne øjne og se, at der i den ruin af Avesta, som vi har tilbage, er kendelige spor af en ældre og meget gammel bygning.

Om tidspunktet for denne bygnings forfald kan man ihvertfald sige, at det må have set værst ud med den i Grækertiden; thi næppe begynder — halvhundrede år efter Kristi fødsel — den græske åndsvælde at fortage sig i Persien og den persiske kraft at fornye sig, før tanken om at samle de spredte og svindende hellige skrifter til en kodex synes at røre sig. Allerede Arsaciderne, det parthiske dynasti, der herskede omkring vor tidsregnings begyndelse, blev bærere af den persiske renaissance, der senere udfoldede sig så mægtigt under deres efterfølgere, Sasaniderne. De genfødte folkets nationale liv og skabte en middelalder-kultur, der ikke

står tilbage for Achæmenidernes klassiske. I denne fornyelse står kirkeforbedringen, oprettelsen af en rigsortodoxi, som et såre vigtigt led, og hermed blev det uafviselig nødvendigt at bringe en bibel tilveje. Vi vêd, at en Vologeses (den 1ste eller den 3die) tog fat derpå, og at den egentlige redaktion fandt sted under de første Sasanider: Ardashir Papakan og Shapur I, så at den store Shapur II (309—380) kunde se værket afsluttet og erklære bogen for kanonisk [5]).

Hvorledes denne sasanidiske Avesta har set ud, vêd vi så nogenlunde, om det kan være til nogen trøst at se fortegnelsen over det, der for størstedelen er gået redningsløst tabt. Den står i Pehleviskriftet *Dinkart* (8de og 9de bog) og fortæller os om 21 *Nask* eller bøger, der indeholdt ikke blot troslære og sædelære, hymner, ritual og renselsesforskrifter, men også alle videnskaber: astronomi og spådomskunst, medicin og historie, retslære og politik.

Kun en eneste har vi fuldstændig tilbage af disse Nasks: *Vendidad* eller renhedsbogen; af hymnebøgerne større brudstykker, og hist og her en lap af nogle af de andre eller kortere citater i den senere litteratur, der viser os, at disse bøger har været kendte og læste langt op i middelalderen.

Hvor meget eller hvor lidt af den rigtige gamle Avesta vi har i den sasanidiske, derom er der strid blandt de lærde; men alle nulevende forskere er enige om, at redaktionen kun har været en bearbejdelse, ikke noget egentligt forfatterskab; ja West, som vel i dette spørgsmål er den største autoritet, mener [6]), at de sasanidiske redaktører af rent sproglige grunde vil have været lovligt hindrede i at optræde som »forfattere« i ordets fulde forstand.

Ti på den tid, da denne Avesta blev samlet, talte Perserne et andet og yngere sprog end det, vi møder i Avesta. Det græsselige hulter-til-bulter af

Aramaisk og Gammelpersisk, som kaldes *Pehlevi* (ɔ: Parthisk), var allerede blevet skriftsprog og — hvor Aramaisken ikke herskede aldeles — omgangssprog i Arsacidernes tid. Dengang man rystede Græsken af sig, var det — som vi skridt for skridt kan følge det på mønterne — Pehlevi, som kom i højsædet, og ikke Avestasproget. Af gode grunde: man kunde dog ikke i disse østlige lande pludselig give sig til at tale Medisk, og allermindst et Medisk, der i århundreder havde været dødt og borte.

Men præsterne var nødt til at kunne det nogenlunde; det var deres hellige bogsprog, deres kirkelatin; og såmeget har de sikkert kunnet deraf, at de med en vis tillært nøjagtighed kunde sammenføje og overarbejde de hellige texter, som de nu skulde kodificere. At de har kunnet udtale sproget rigtigt, derom vidner skrifttegnene, som de dannede til denne redaktion, og som er en til større fuldstændighed ja til en vis finhed drevet udvidelse af Pehlevialfabetets plumpe stenografi, ved hvilket Avestas lydkarakter er truffet såre vel. Men ét er lydene, et andet meningen, og at denne ikke altid har været de præstelige herrer klar, derom vidner for det første textoverleveringens jammerlige tilstand og dernæst den tidlige optræden af misvisende parafraser og kommentarer.

Ti sikkert har Pehlevipennen allerede i redaktionstiden[7]) løbet mellem Avestalinierne for at føje det levende sprogs bemærkninger til det dødes text, og altsom tiden led og Avestasproget gled ud af forståelse, blev noterne nødvendigere, og hele Pehlevioversættelser måtte følge Avestaafskrifterne, hvis præsternes flertal skulde forstå deres indhold. Således opstod det, som alene med rette kan kaldes Zend, nemlig den traditionelle Pehlevikommentar til Avesta. Pehleviordet *zand* (Av.: *āzainti*)[8]) betyder netop »for-

tolkning« og stilles i modsætning til Avesta *(avistāk)*, der vel betyder »Grundtext« [9]). Zend-Avesta *(avistāk va zand)* betyder altså »Grundtexten med fortolkning«, medens man tidligere ganske urigtigt har udlagt det som »Avesta på Zendsproget«, — ovenpå hvilken oplysning vi nu vil lade det sidstnævnte ord forsvinde af denne bog og simpelthen kalde sproget, som Parsipræsterne også gør det, »Avestasproget« eller »Avesta«.

Pehlevitraditionens værdi er givet med denne dens oprindelse. Dens største betydning er den, at den utvivlsomt i oversættelse har bevaret os vigtige stykker af de gamle Nasks, som er gået tabt på grundsproget. Om selve kommentarernes betydning kan et afgørende ord først siges, når man lærer at forstå dem nøjagtigt; men at de er af højst forskelligt værd og navnlig lader os i stikken ved de vanskelige Gathaer, det er foreløbig en kendsgerning. Selv de bedre oversættelser af Vendidad og Yashts byder os, ved siden af en ofte træffende parafrase, en mængde præstesnak i noter og tilføjelser, der minder om de allerdårligste munkeforklaringer af Gamle og Nye Testamente. Nogen filologisk, navnlig grammatisk videnskabelighed må man ikke vente af kommentarerne: de giver en stor mængde gloser og enkeltforklaringer, uden hvilke vi vilde være ilde stedte; men en brugelig mening bringer de kun, forsåvidt exegeterne har siddet inde med kirkens overleverede forståelse af Avesta. At denne sidste er os højst værdifuld, behøver ikke at siges; men også den må bruges med kritik, nu, da vi filologisk er langt bedre stillede overfor Avestasproget end nogen Parsipræst i middelalderen har været.

Med dette svøb af kommentarer om sig må den sasanidiske Avesta i tidernes løb være svulmet op

til en ret anselig litteratur; især i det 6te til 9de århundrede har væxten været frodig, ja helt op i det 11te lægges der på endnu. Men dengang sad Araberne forlængst i landet, og de var ikke Parsipræsterne eller deres bibler gode; de hårde skæbner, som den mohammedanske fanatisme efterhånden beredte »Geberne«, gik naturligvis også ud over den bog, som Koranen gjorde overflødig. Avesta svandt ynkeligen ind under denne forfølgelse, der ved sin langvarighed virkede ganske anderledes ruinerende end Grækernes pludselige voldsdåd, og da de forfulgte søgte den sidste redning i udvandringen til Indien, var det kun de for en liturgi allernødtørftigste Avestastykker, de kunde få med på vejen. Disse er ikke blevet væsentlig forøgede, selv om deres texter vel er blevet forbedrede, ved forbindelsen med moderlandets lille restmenighed, og hverken i Persien eller Indien findes der nu andet tilbage af Avesta end det, vi også har her i Europa, hvilket er omtrent 83 000 ord, eller efter Wests gisning[10]) omtrent en fjerdedel af den sasanidiske Avestas grundtext.

Denne fattigdom er studiet til ubodelig skade. Ikke blot er manuskripterne så stærkt i familie med hinanden (ɔ: nedstammer så ofte fra det samme håndskrift), at dårlige læsemåder har liden udsigt til at forbedres ved sammenligning, men selve sproget er os bevaret i så ringe omfang, at vi bestandig i den ældre Avesta støder paa ensagte ord, med hvilke vi tidt står ganske rådvilde. Derfor er alle oversættelser af disse dele fulde af gætteri, og den dygtigste Avestaoversætter er ofte den, der kan gætte bedst ɔ: kan bygge en plausibel Avestatanke op på textens støttepunkter; med grammatik alene kommer man kun dårligt afsted.

I nogen stor forlegenhed med Avestas teolo-

giske grundtanker kommer vi imidlertid ikke. Ti disse er så få og simple og gentager sig så ofte, at vi må mene at have væsentlig klarhed over dem. Ulykken er snarere den, at vi kun har teologi, og at alt, hvad der tilhører de øvrige sider af menneskelivet, for størstedelen er gået tabt, navnlig da det episke stof, som må have været rigeligt tilstede (især hvis vi skal dømme efter den 13de Yashts talløse navne på sagnhelte, om hvilke vi intet vide). Endel af dette stof er os nu bevaret af en langt senere digtning, nemlig Firdusis; men at vi kun har så få brudstykker tilbage af det oprindelige epos, er ikke blot af historiske grunde beklageligt, men også af æstetiske. Ti disse fragmenter er virkelig læseværdige; der er liv og kraft, også ofte skønhed og folkelig humor i dem, medens Avesta ellers litterært set (når undtages Gathaerne og de bestandigt fremskinnende rester af ældre forfatterskab) er så remseagtig, tør og skematisk, med sin trættende katekismusform og sine evindelige gentagelser, at den som regel er en overmåde øde læsning for den, der ikke er videnskabeligt interesseret i dens indhold[11]).

Nu, det er jo også kun en liturgi, og havde det ikke været det, så havde vi formodentlig slet ikke haft noget tilbage af den. Et overblik over vor Avestas hovedindhold vil vise os, at alt, hvad den indeholder, indgår i gudstjenesten eller kirkelivet; — dersom vi vilde give os tid til en detailleret indholdsfortegnelse, kunde det ses, hvorledes hvert enkelt lille stykke har sin nøjagtige plads i den liturgiske og kalendariske ordning.

Den bestående Avestas hovedstykke og vigtigste afsnit, **Yasna** (*yasna* = »offer«), er gudstjenestens højmessetext og følger skridt for skridt Yasna- eller Izeshne-messen, der væsentlig består af et Soma- eller Haomaoffer til guderne (*haoma* = det indiske

sōma, Asklepiasplantens saft, der blandet med mælk er offerdrik). Derfor indbydes først alle guderne til offeret (kap. 1—2), og hostien *(myazda)* indvies som en foreløbig offerspise til dem. Med det 9de kap. begynder da selve lovprisningen af Haoma, et udmærket stykke, der fortsætter sig til kap. 11 og følges, når præsten på sakramental vis har nydt Haomasaften, af menighedens trosbekendelse.

Fra kap. 14 begynder selve offerhymnerne, Staota yesnya, som efter nogle anråbelser af dagenes og årstidernes genier og af ilden, forklaring af bønnerne, samt en fornyet Haomaberedelse (22—27), nå'r deres højdepunkt i fremsigelsen af de gamle sange, Gatha'erne (*gāthå* = sange) (kap. 28—54), der betragtes som særlig hellige. Dernæst går man med anråbelsen af engelen Srosh (56—58), der bl. a. er fører på sjælenes paradisvej, over til forbønnen for de døde eller ihvertfald til den bøn, der skal bedes på dommens dag; dernæst til velsignelsen af de fromme og deres hus (kap. 60) med dertil hørende bortmaning af det onde og hyldest af den djævlefordrivende ild (61—62); ligeledes af det rensende vievand, ved hvilken lejlighed vandenes gudinde Anahita anråbes (65), inden selve det hellige vand bæres frem (66—68). De fire sidste sange er afsluttende formler.

Således afrunder Yasnaens indholdsfortegnelse sig til et kultisk billede[12]). Den hele Yasnabog er i kritisk folioudgave kun lidt over 200 halvsider stor; det er ikke mere, end hvad en øvet messepræst kan besørge på nogle timer.

Ved særlige højtider (f. ex. ved årstidsfesterne) forøges Yasnaceremonien med tillæg af den lille bønnebog **Vispered** (*vīspę ratavō* = »alle Herrer«), der danner et selvstændigt Avestaafsnit, skønt den kun bestaar af uselvstændige formler.

Som Yasna og Vispered er afpasset efter gudstjenestens forløb, således er **Yasht**-samlingen indrettet efter årets forløb og giver os et begreb om den parsiske kalender. Dens enkelte kapitler henvender sig nemlig til månedsdagenes genier, idet guderne ligesom de katolske helgene havde deres bestemte plads i kalenderen. *Yașht* (Av.: *yẹshti*) betyder anråbelse, offer, ligesom *yasna;* men medens Yasnabogen giver os gudstjenestens fællesanråbelse af guderne, bringer Yasht'erne os anråbelsen af den enkelte guddom, således som Srosh-yasht viste os det indenfor Yasna'ernes række. Disse Yasht'er, der er brede og konventionelle i deres form, er i det hele taget yngre af affattelse og henvender sig mest til senere guddomme. Men i fortællingen om guderne kan der findes kraftige skildringer eller gode episke stykker, og den omhyggelige udfoldelse af hver enkelt guddoms egenskaber giver dem stor religionshistorisk værdi.

Til Yasht'erne slutter sig et lille lægmandsbreviarium bestående af bønner ved forskellige tider og lejligheder *(Nyaish, Gah, Siroze* og *Afringan)*, og man kalder da den hele Yashtsamling **Khorda-Avesta** (den korte Avesta); dog bruger man med større ret dette navn om lægmandsbønnerne alene, idet disse i kort format omspænder det hele stof, som kirkeritualet udfolder vidtløftigt.

Renselsesbogen **Vendidad** (*vīdaẹvōdātem* = »givet mod djævlene«) udgør en stor del af Avesta og er, som omtalt, den eneste fuldt bevarede Nask. I sin foreliggende form gør denne bog indtryk af at være stærkt arrangeret; således ser man den oprindelig vistnok ganske saglige sakrallov indledet med en geografisk oversigt, en skabelsesberetning og et opkog af urhistorien, der bærer præg af at være påsat i Arsacidetiden. Selve lovbogen har trods sin tørre

og usammenhængende form stor arkæologisk interesse, idet den i pønitensebøgernes stil giver en mangfoldighed af sakrale forskrifter for livets førelse. Enkelte stykker som kap. 18 om den ideale præst røber os dog Avestareligionens moralske kraft, og i Vend. 19 har vi den vigtige legende om Zarathustras fristelse, om end i en sen og dårlig form. Vendidad er ikke ordnet rituelt — uden forsåvidt dens kapitler svare til Yasth'ernes kalendertal —, men da den blev oplæst *in toto* på visse særlige højtider, har den altså også sin plads i ritualet og er derved blevet bevaret for verden.

Endelig indeholder vor Avesta enkelte Fragmenter, af hvilke et, om sjælens første skæbner efter døden (Westergaard: Yasht 22), har stor betydning.

Vigtigere end denne rituelle ordning af Avesta er imidlertid den litteraturhistoriske, hvor man med sikkerhed kan skælne mellem et ældre og et yngre lag af de hellige skrifter; det første, der desværre er os sparsomt beskåret, er de Gathaer, der som omtalt udgør en del af Yasna, nl. kap. 28—53 (54).

At Gathaerne er meget ældre end den øvrige Avesta, kan man allerede erkende af rent ydre grunde. De er skrevne i en dialekt eller ihvertfald i en sprogform for sig, hvis lydkarakter, med de brede vokaler og slæbende endelser, gør et primitivere indtryk end det lettere og mere tilslebne Avestasprog. Ligeledes er Gathaerne forfattede i gammelariske versemål, der kun ved imitation indfinder sig i den øvrige Avesta. Også som digtninge bærer de helt igennem et andet præg end den øvrige Avesta. Der er noget oprindeligt og førstehånds over dem, der vidner om, at de er digtede i levende tider; de er, i modsætning til den yngre Avestas skematiske

vidtløftighed, knappe og knudrede i deres form, men rige på grundlæggende og levedygtige tanker, hvis udtryk ofte har en stærkt personlig, på tidsforholdene sigtende karakter. Endelig er hele Avesta et vidnesbyrd om, at man i kirken har anset disse sange for troens gamle klenodie. De reciteres ved højmessens kulmination, de omgives med lovprisninger, ja tilbedes som en slags rituelle guddomme; de imiteres med kendelig anstrængthed, når man vil give en ny sang et helligt eller værdigt udseende, og anføres så ofte i den øvrige Avesta som en slags bibelsteder, som man uden videre henholder sig til og giver sin tale vægt eller bevislighed ved, at der ikke kan være tvivl om, hvad Perserne selv har ment om den ting.

Det må sikkert betragtes som Darmesteters dristigste skridt, at han i sin sidste bog vilde omstyrte den af alle disse klare forhold påbudte opfattelse af Gathaernes litteraturhistoriske stilling. Det er heller ikke lykkedes ham. I tredie bind af »*Le Zend-Avesta*« opstillede han en hypotese, ifølge hvilken Gathaerne måtte blive et teologisk produkt, komponeret på fri hånd engang i det første århundrede efter Kristus[13]). Hvorvidt der har existeret en achæmenidisk Avesta — siger Darmesteter her — kan vi ikke vide, ihvertfald er alt gået tabt ved Alexandertiden, og den Avesta, der er skrevet i Arsacide- og Sasanidetiden, er en ganske ny litteratur, opstået ved sammenarbejdelse af gammelpersisk trosoverlevering og platoniske idéer, hvilke sidste vi især fornemmer i Gathaernes englelære, der på vigtige punkter skulde svare til Platonikernes, navnlig Jøden Philo's idélære.

Dette sidste: den philoniske indflydelse på Gathaerne er den hele hypoteses udgangspunkt; til ære for den kasseres al hævdvunden og godtgjort

lære om disse gamle hymner, og deres sprog erklæres for den provinsdialekt, hvori »Gathaernes forfatter« bevægede sig, måske Arachosisk. Men påvirkningen fra Philo har ikke den fjærneste bevislighed for sig. Tværtimod kan vi tilfulde godtgøre, at de idéer, der her betragtes som lånte fra Græsken, har existeret i Persien længe før Philo og forud for den tid, Darmesteter vil betragte som Avestas affattelsestid. Om ærkeengelen Vohu mano, der skulde være en affødning af Philo's »*logos*«, fortæller Strabo, 50 år før den alexandrinske platonikers fødsel, at »Omanos'« billede blev båret om i processioner: altså har dyrkelsen af denne abstrakte guddom allerede dengang fortættet sig til ligefremt idolatri. En anden af disse engleånder: Xathra vairya ser vi nævnt på Pehlevimønter med en allerede stærkt degenereret betegnelse *(Shaorēoar)* på den tid, da åndens navn just lige skulde være dannet. Endelig er det påfaldende, at denne »sent komponerede teologi« kalder den højeste gud med et navn (Ahura Mazda), der må være langt tidligere end kileskrifternes Aurmazd, hvilket nødvendigvis må være dannet ved sammentrækning af »Ahura Mazda«.

At denne komposition kan være sket i et dengang allerede dødt sprog — som Darmesteter vil — er i og for sig ikke umuligt, men mærkeligt er det da, at Pehlevioversættelsen kort efter affattelsestiden er fuldstændig i vildrede netop med disse sanges indhold; og endelig er det påfaldende, at et præsteskab, der står i fuld kraft med sin liturgi og dens sange, uden nogen rimelig grund og uden mindste protest eller skisma skulde lade sig pådutte en nylavet, fremmedartet, teologisk digtning og betragte den som sit helligste eje. Hvad der endelig kan anføres som historisk efterretning om Tansar's og andre Avestaredaktørers platoniserende tilbøjelig-

heder, er så svagt og hårtrukkent, at det ingenting beviser.

Og hvad er det så for ligheder, den hele teori er bygget på? To mennesker kan dog tale om sandhed og retfærdighed, om et gudsrige og en guddommelig fornuft uden at have lært det af hinanden! Og desuden: i Avesta er disse idéer det faste tømmerværk, over hvilket ikke blot den teologiske lærebygning men kirkens hele liv er bygget, medens Philos lære er »et løst væv fuldt af modsigelser«. Skal derfor nogen være den lånende, så må det være Philo, — han har lånt så mange andre steder[14]).

Men protesterer man mod dette lån fra Philo, så er der ingen grund til at holde på de øvrige antagelser, hvormed Darmesteter vil støtte sin hypotese, ti de er alle opstillede *ad hoc* og har ingen beviskraft i og for sig; ja for at hævde de få omtvistelige antydninger af en efteralexandrinsk tid i Gathaerne, overses disse digtninges hele virkelige tidspræg og personlige oprindelsesmærke, som man mindst i en sådan platoniserende komposition vilde falde på at fingére.

Det er derfor intet under, at Darmesteters teori strax ved sin fremkomst blev enstemmigt forkastet af alle, der skænkede den omtale, hvad man kan se af Wests, Geldners og Tieles direkte indlæg imod den, og af det ringe indtryk, som den har gjort på senere Gathabearbejdere som f. ex. Justi[15]).

Vi har da frie hænder til at bestemme Gathaernes tid efter det indtryk, de rent umiddelbart gør på os ved deres afspejling af tider og tilstande. Den stilling, Zarathustras person og religionens hele tilblivelseskamp indtager i sangene, bliver her det afgørende og fører os ned til en tid, der ikke kan ligge altfor fjernt fra de begivenheder, de omtaler, ialtfald til en tid, da traditionen herom kan have

været levende. At vi — som Haug mente — skulde have selve profetens ord i disse hymner, tør vi vel ikke påstå, men urimeligt er det dog ikke, at det hist og her kan være tilfældet, og såmeget indrømmede Geldner også mundtligt, selv om han udtaler sig noget forsigtigere på tryk.

Imidlertid er det kun et ringe antal Gathaer, på hvis høje ælde vi er sikre. Af virkelige Gathaer er der kun 17, nemlig Gatha Ahunavaiti (Yasna 28—34), Ushtavaiti (43—46), Spentamainyush (47—50), Vohuxathra (51), Vahishtoishtis (53) og dertil de 3 hellige bønner (Yasna 27, 13; 27, 14; 54, 1). De mellemliggende stykker regnes dog for sprogets skyld ofte med til Gathalitteraturen, skønt de indeholder prosa og undertiden er tilsatte med den yngre Avestas sprog.

Hvilket åremål der ligger mellem Gathadigtningen og den yngre Avesta, vil ingen kunne sige med bestemthed; men betragter man de historiske stadier, gennem hvilke religionen er skredet, vil man kunne påvise tre tidspunkter som den naturlige tilknytning for de lag af Avesta, vi kan udskille.

1. **Den profetiske tid.** Zarathustralærens dannelse og første forkyndelse må ihvertfald ligge forud for året 522 f. K., da Darius tilrev sig den persiske trone; ti indskrifterne bevidne, at Ahuramazdalæren var rigsreligion i hans regeringstid. Nu kan Gathaerne efter hele deres karakter umuligt hidrøre fra en tid, hvor deres lære nyder officiel anerkendelse, da det netop er denne sidste, de bestandig stiler efter. De røber sig som affødninger af en profetisk tid, i hvilken en bestemt religionsform forkyndes som noget nyt. Der opstilles en udpræget monoteistisk bekendelse, og denne hævder sig med skarp polemik mod de afgudsdyrkere, der ikke

vil hylde den. Godtgørelsen af den nye læres rigtighed synes i det hele taget at være dens frembærere et dybt personligt anliggende, og digtningen får derved et stærkt subjektivt præg. Vil man bestemme tidspunktet for denne religionens vorden nærmere, da må det falde under den i Gathaerne bestandig omtalte kong Vishtaspa (Hystaspes), hvis samvirken med Zarathustra af traditionen og af vor tids kronologiske gisninger sættes med variation fra c. 620 til c. 560.

2. **Den klassiske tid.** Som rigsreligion har Ormuzddyrkelsen — såvidt man kan skønne af indskrifterne — bevaret sin monoteistiske karakter under de første Achæmenider. Men omtrent fra år 400 giver de kongelige mindesmærker plads for et flerguderi, idet der dannes et panteon af ikke-zarathustriske, tildels fremmede guder, om hvilke det udtrykkeligt siges, at ældre templer (fra Darius-tiden) indrettes til deres brug. Således indskrifterne fra Artaxerxes II Mnemon og Ochus.

Ved denne tid er det da rimeligt at antage, at hymnerne til disse nye guddommes ære er digtede, især da de indeholder vendinger, der antyder gudernes indførte karakter. Overhovedet vil Achæmenidernes klassiske æra, rigets og religionens sejrstid, have været det naturlige tidspunkt for dannelsen af en objektiv og kirkelig digtning bestående dels af rigere kultushymner, dels af en national episk poesi. Sådanne digtninge finder vi i Yasna'ens yngere dele og i Yasth'erne, der just er polyteistiske, kultiske og episke af karakter. Vi tør derfor formode, at de gode metriske stykker i disse Avestadele hidrører fra denne achæmenidiske storhedstid. At guderne i denne digtning mister det abstrakte præg, som Ormuzd og hans engle bærer i

de præstelige Gathaer, og optræder i prægtig legemlighed som vældige vognkæmpere, som skønne kvindeskikkelser osv., synes også at tyde på, at de — ligesom de homeriske og vediske guder, der har samme karakter — stammer fra en glimrende fyrste- eller ridderperiode.

Også Vendidads grundstamme kan tidligst være udformet i dette tidsrum, dels fordi den forudsætter et fæstnet og lovordnet kirkeliv, dels fordi dens angreb retter sig, ikke — som Gathaernes for størstedelen — mod afgudsdyrkende naboer, men mod en konkret og tildels dogmatisk arrangeret djævleverden, der ofte synes udviklet af de i Gathaerne omtalte afguder.

3. **Renaissancetiden.** Senere end til den achæmenidiske tid er det ikke rådeligt at sætte den yngere Avestas grundstamme, ti dens metriske og kærnefulde stykker adskiller sig kendeligt som noget ældre og forefundet fra den skematiske og trivielle prosabearbejdelse, i hvilken de er optaget. Denne diaskeuase, der ikke blot kan efterspores i hele bøgers, som Vendidads, anlæg, men også i de enkelte kapitler, hvor det gamle metrum og den gamle kraft skinner igennem den præstelige text, kan kun hidrøre fra redaktionstiderne ved Perserrigets renaissance, hvad enten det nu er arsacidisk eller sasanidisk bearbejdelse. I dette døde hylster er den hele Avesta overleveret os, og kun Gathaerne har ved deres faste metriske form og høje ærværdighed undgået redaktionens forfladning.

Indenfor disse rammer må Avestadigtningen i almindelighed tænkes at ligge; den nøjagtigere tilpasning vil ikke lykkes, før der engang opstår en iranologisk Wellhausen og ordner det hele stof. Darmesteter blev det ikke. På enkelte punkter kan vi

datere forfatterskabet, efter geografiske og politiske antydninger, efter forholdet til andre religiøse retninger som f. ex. Manikæerne; men det er kun sjældne vink, der endda aldrig kan hjælpe os til at bestemme hele det textstykke, de berører, men kun den bearbejdelse, som stykket til en eller anden given tid har været underlagt.

Den fortsættelse og den forklaring, som den parthiske litteratur giver Avestaskrifterne, er et værdifuldt, om end besværligt og svigefuldt hjælpemiddel for den, der ad alle veje vil bane sig en videnskabelig forståelse af Avestas teologi. Til andre end sådanne særforskere har Pehleviteologien intet ærinde. Udtværede parafraser og støvede noter, vidtløftige anhang og lærde udenomsbekvemmeligheder til Avestas myter, sagn og dogmer, skrevne i et sprog, som vi knapt kan forstå, og med bogstaver, som kun 3—4 nulevende Europæere kan aflæse med sikkerhed — det er den frugt af de sasanidiske og middelalderlige Parsipræsters anstrængelser, som udgør Pehlevilitteraturens hovedindhold.

Dog findes der enkelte skrifter i denne vidtløftige bogverden, som bringer et virkeligt plus til Avesta og som tillige nogenlunde lader sig læse. Bundehesh er med rette det bekendteste af disse. Stort er det anlagt, dette værk; det vil intet mindre end give en tilværelsens historie fra dens første grundlæggelse og til dens sidste fuldendelse. »Grundskabelsen« — som ordet *būn-dahishn* må tydes — bunder i en forhistorisk kamp mellem de to Ånder, og denne tvedragt, som gav verden liv, udfolder sig

nu gennem hele verdensløbet, led for led gennem alle elementers og alle væseners skabelse og livshistorie. Vi får herved en hel verdensbeskrivelse med astronomi og geografi, zoologi og botanik, en lære om ånder og dæmoner, om mennesket og menneskeslægtens sidste skæbner, og endelig en verdenshistorie, det vil sige en Irans historie, og atter: de iraniske heroers og kongers historie.

Så mægtig denne bygning er anlagt, så tarveligt er den gennemgående udført; det allermeste af Bundehesh er det rene remseri, som kun en fagmand kan holde ud at pløje sig igennem. Selv hvor det blot er en myte, der skal fortælles, f. ex. den om stjærnen Tishtrya, der også er fortalt i Avesta, fornemmer vi, just ved sammenstillingen af de to versioner, hvormeget ringere Bundehesh's forfatterskab er. I Avestas Tir-yasht er der dog et sidste skær af episk skønhed, i Bundehesh VII er dette allerede slukket. De gode stykker i Bundehesh er begyndelsen om Åndernes urkamp og de eskatologiske kapitler i slutningen. Det er ikke for dristigt formodet, at vi — navnlig i de sidste — har levninger af tabte Nask's, af den sasanidiske Avestas kapitler. Hvad der fortælles om død og dom og opstandelse stemmer ihvertfald meget godt med Avestas lære, og vi vinder især i Bundehesh XXIX—XXX en højst værdifuld, samlet fremstilling af den bevarede Avestas få og spredte ord om denne store ting. Den dualistiske grundlære, som danner bogens begyndelse, kunde vi forsåvidt bedre have undværet, som vi er ganske vel underrettede om denne af Avesta selv; men vi kan netop derved påvise, at Bundehesh her repræsenterer en videre fremskreden spekulation end Avesta og navnlig Gathaerne. Hvad disse sidste fremstiller som simple og store sandheder, det er i Bundehesh en skarpsindigt gennem-

tænkt og drastisk udformet begivenhedsrække, som ikke er uden virkning, men som heller ikke er fri for en vis udspekuleret dogmatisme [1]).

Bundehesh er Pehleviteologiens eneste egentlig systematiske værk; de fleste andre skrifter er lærde katener: lange rækker af tilfældigt sammenføjede oplysninger snart om litterære, snart om dogmatiske og moralske æmner, stundom ligefrem brevlige besvarelser af spørgsmål, som den ene menighed har sendt til den andens autoriteter, og som nu besvares punkt for punkt i samme orden, som de var stillede. Således ser de tre værker ud, som der særlig er grund til at nævne næst efter Bundehesh, nemlig Dinkart, Dadistan og Minokherd.

Det første af disse, hvis navn *(dēn-karț)* betyder »fromhedsgerninger«, er et stort og betydningsfuldt værk, som vi tillige er så heldige at kunne datere, nemlig til begyndelsen af det 9de årh. e. K., da ypperstepræsten Farukhzat's søn, Atur-Farnbag, begyndte at kompilere det (»forfatte« kan man næppe sige). Det er allerede antydet, at vi skylder Dinkart vor registerviden om den sasanidiske Avestas indhold. Som Aristarch og Photius har siddet med den græske litteratur for sig, som vore filologer nu forgæves sukker efter, således har Atur-Farnbag og de andre Dinkart-mænd haft det hele bogstof for deres øjne, som uigenkaldelig er gået tabt for Iranologen.

Det er dog ikke blot registre, de giver os. Den 5te og 7de bog af Dinkart bringer f. ex. en samlet fremstilling af Zarathustrasagnene, og da disse ikke blot omspænder profetens levned, men varsler hans genkomst i tidens fylde og opruller de store tidehverv, i hvilke de profetiske kræfter skal røre sig og verdensløbet bringes sin fuldkommelse nær, så bliver denne sagnrække i virkeligheden en »hellig

historie«, der priseligt supplerer Bundehesh's universalhistoriske overblik. — Et enkelt led af denne hellige historie, nemlig de store trængsler og kampe i de sidste tider, giver den lille Bahman Yasht bedre end noget andet skrift, om det end er farvet af en sen tids (de tyrkiske kriges) begivenheder[2]).

Vil man have et passende begreb om Pehleviskrifternes pulterkammerorden, da læse man Dinkarts 3die bog. Vi finder her i flæng: kendetegnene på retfærdighed og slethed; djævlenes overfald på menneskeslægten og kong Yimas frelserdåd; de fem onder og deres modgift; oprindelsen til skønhed og hæslighed; om velsignelse og forbandelse; om religionens fremskridt; om tidsperioder; om Vishtaspas 7 glorværdigheder; om det foranderlige og det uforanderlige osv. osv. — en dynge af betragtninger, hvori det kun synes at bringe en vis orden, at den evige tvedragt og dobbelthed gennemtrænger alt og forsyner hvert element med dets to poler[3]).

Ligeså broget er indholdet i Dadistan (*dāṭi-stān-ī dēnīg* — »Troskendelser«), der giver ypperstepræsten Manushtshihars svar på 92 forespørgsler om religiøse æmner: om fortjenester og synder, om sjælens ansvar og skæbner, om kampen mellem de to Ånder, om sæder og skikke, om præsterettigheder, om naturfænomener og gamle sagn. Her må man nyde, som man nemmer, og lede, før man finder[4]). Shayast la-shayast er et ligeså vel ordnet moralsk vademecum, der viser os, at dilemma'et: »man skal og man skal ikke« (dette betyder titelen omtrent) er en gammel vise, der ganske særligt har ligget for de dualistisk tænkende Persere[5]).

End ikke i Minokherd (*dīnā-ī maīnōg-ī khiraṭ* — »Den vise Ånds meninger«) finder vi nogen herskende sammenhæng, skønt denne bog har et talende subjekt, af hvem man dog turde vente artikulerede

ytringer. Her optræder nemlig en skikkelse, »den vise Ånd«, der synes at være en affødning af gnostisk spekulation, en persisk *Σοφία*. En stump af et kongespejl, en gartnerkatalog over gode frugter og kornsorter, lidt spekulation om den himmelske visdom, og endelig, som den eneste tiltalende passus, en beretning om sjælens første skæbner efter døden; men dette stykke er kun en ringere gengivelse af det smukke Yasht-fragment (22) i Avesta, og træder i skygge for dette[6]).

Der er vel kun et eneste Pehleviskrift, som man med tryghed kunde give et medmenneske i hænde. Det er præsten Arda-i Virafs lille digtning, hvori det kommende livs straffe og herligheder åbenbares ham. Når man har kaldt Arda Viraf for den persiske Dante, så er dette dog en utidig smiger, der udspringer af den påfaldende lighed i de to digteres opstilling af deres æmne. Arda Viraf føres virkelig omkring både i himmel og helvede for at skue de saliges og de fordømtes lod, og skønne ord kan der falde mellem ham og engelen Srosh derom; men det hele er dog kun en dogmatisk redegørelse i syners form, aldeles blottet for den historiske farve og den subjektive baggrund, som særpræger Dantes digtning. Og Arda Viraf, som af det præstelige laug var udkåret til den lykke at gæste himlen i syv dage og nætter, kunde sikkert have sparet sig disse døgns narkotiske dvale; ti der kom ikke meget andet ud af den åbenbaring, han benådedes med, end hvad han iforvejen må have læst i sin Avesta eller andre skrifter; det evige Yasht-fragment får han da åbenbaret ganske som i Westergaard 22, og de smukke salighedsskildringer såvelsom de fæle helvedstraffe har sikkert existeret i den præstelige tradition, længe før Arda Viraf fôr til himmels. Men vi bør være ham taknemlig for, hvad han udstod,

og hvad han skrev; ti hans åbenbaring giver os et samlet syn over regioner, som det ikke er let at trænge ind i med vor nærværende, defekte Avesta[7]).

De teologiske Pehleviskrifters antal er meget stort. Vi har nu hørt om de vigtigste af dem. Deres alder kan vi kun hist og her bestemme. Om Dadistan vêd vi, at den stammer fra året 881 e. K.; i Bundehesh er der gjort tilføjelser endnu i det 11te årh., men bogen selv må være nogle århundreder ældre. Bahman Yasht er, som vi sagde, senere end Tyrkernes invasion. Håndskrifterne til denne litteratur befinder sig — ligesom Avestamanuskripterne — for størstedelen på vort Universitetsbibliotek. Westergaard bragte en hel del hjem fra sin rejse i 1843 og forøgede dermed den Rask'ske samling. Han udgav en kopi af Bundehesh-håndskriftet; hans discipel dr. Andreas besørgede et facsimile af Minokherd i 1882. Der er meget endnu, som ikke er udgivet, og Pehlevioversættelserne af Avesta, som dog er så vigtige for studiet, foreligger kun i Spiegels provisoriske udgave. Der er nok at tage fat i for danske sprogmænd, at vore skatte ikke alle skal udmøntes af fremmede. Men det er ingen spas; syv år må man trælle for Lea og syv for Rachel, om man skal magte dette dobbeltsprogs vanskeligheder.

Endnu længe efter at Pehlevisproget gik af brug, og da Mellempersisk og Nypersisk blev det herskende sprog, fortsatte det teologiske forfatterskab sig. Der findes en del lærde brevvexlinger eller Rivayat's på disse dialekter, og en ret fuldstændig samling af Zarathustralegender, der hedder Zerdusht-nameh eller Zarathustrabogen. Men disse skrifter kommer langtfra op imod Pehlevilitteraturen hverken i antal eller betydning[8]).

Nu vilde man gøre Pehlevisproget stor uret ved blot at omtale den teologi, der er affattet på dette mål. For Partheren har det sikkert først og fremmest været et »ærens og heltenes sprog«, såsandt som ordet *pehlevān,* efter hvilket det er opkaldt, i hans mund betyder »en helt«; og han har ikke ladet sig nøje med blot at bruge det til skolastik. Et mægtigt helteepos har været lagt på den parthiske tunge; vi har fordærvede stumper tilbage deraf i bøgerne om Zarer og Ardaschir[9]); de røber os, at det er kendte ting, der tales om, og som kun føjes i nye rim. Der sad en gammelparthisk adel ude på landet og holdt på traditionen som de islandske storbønder på sagaerne. Digkan'erne kaldtes de. Af deres slægter skød Firdusi frem, »den paradisiske«, som navnet betyder; borgerligt hed han Abul Qasim. Hans uforgængelige *Shahnameh* (»Kongebogen«)[10]) er mindst af alt grebet ud af hans egen fantasi; det er et forelagt historisk stof, der med en vis laugsmæssig færdighed, der er ukendt for den moderne verdens digtere, blev sat på vers for gode ord og betaling. Da digterknøsen vandrede ud i verden, var det, som man siger, for ved sin kunst at tjene penge til at få et godt dige sat op mod floden hjemme på hans fædrenegård i Tus; og ligesom Shakespeare hyggede han sig ved tanken om engang at blive en velfunderet grundejer i sin hjembygd.

Og det var ikke skillingsvers, han kom til at skrive, ti sultan Mahmud lovede ham ikke mindre end et guldstykke for strofen. At majestæten snød ham, da digtet blev færdigt og forvandlede guldet til sølv, er en højst sandsynlig tradition; men vel er det en sagnagtig udpyntning, at digteren, som just var i bad, da summen blev ham tilsendt, blev så forbitret over bedraget, at han skænkede badeslaven den ene trediedel af pengene, gav pengebudet den anden og

de fattige den sidste portion. End højere opspændt er sagnet, at sultanen tilsidst fortrød sin adfærd og endelig sendte de guldbelæssede kameler afsted, men at de først nåede til den landflygtige digters dør i den time, da han lukkede sine øjne.

Nu: sikkert er det kun, at det var et stort bestillingsarbejde, og at det var et ofte mislykket forsøg, Firdusi tog op på kejserlig befaling, da han støbte den persiske kongesaga i sine vidunderlige vers. Pehleviepos'et har han haft for sig; han nævner strax i første strofe »den gamle Digkan« som sin kilde. En forgænger, der kommer ham nær i det persiske sprogs behandling, men som ingenlunde nå'r ham i fortællingens høje mesterskab, og af hvis værk han optog de 1000 vers om Zoroasters komme, havde Firdusi i Daqiqi, Samanidernes navnkundige skjald. Denne dræbtes endnu i sin ungdom (997) af en tyrkisk dreng, til hvem han nærede elskov; men dette dolkestød banede vejen for hans store efterfølgers bedrift. Firdusi blev en virkelig persisk Ariost, hvor Arda Viraf kun er en forloren Dante. »Das glanzvolle Erzählen«, som Burkhardt priser Ariost for, er just Firdusis kendemærke. Roligt skrider heltedigtet frem i slebne og afmålte, lette og rimrige vers; men med et liv af handling og en pragt af skildring, en storstil i bygningen og en virtuositet i detaillen, som vækker fornyet beundring for denne gamle digter og denne gamle vis at digte på, hvergang man giver sig hen i læsningen af hans værk [11]).

Shahnamehs strængt sagnhistoriske karakter og store udførlighed i stoffet gør denne digtning til et såre vigtigt supplement til Avesta. Der er gamle frasagn i nymodens klæder, ja virkelige myter, som blot er gjort ukendelige ved at rationaliseres til historie eller forvildes til eventyr. Vi finder den

gammelpersiske udviklingstanke og dens rene humanitetsbegreb endnu som digtets åndelige rygrad. Begejstret for Irans oldtid og gamle Ormuzdtro, digter Firdusi om disse ting som Oehlenschläger om hedenold og Asatro; men han står sit stof langt nærmere end denne, idet det jo endnu trivedes side om side med den Mohammedanisme, hvortil Firdusi udvortes bekendte sig. Han kender og elsker den iraniske tænkemåde og de idealer, den har afsat, og han har mod til at skildre dette åndelige arvegods som det fortrinlige, som det lyse og hellige, mod hvilket det arabiske væsen står som dualismens mørke side. Derfor er det endnu et ubeskåret stykke Iran, vi oplever under denne stolte form; men vi erfarer tillige, at Iran er ikke længer Avesta, og at de teologiske former, hvori denne folkestammes idealer havde klædt sig, nu, da de var sprængte af religionsskiftet, sporløst forsvandt selv for den, der digterisk kunde begejstres for deres etiske kærne.

Personligt, for Firdusi selv, var endogså denne tabt. Når han lægger digterpennen tilside og lader manden Abul Qasim tale, fornemmer man vel en renhed og retfærdighed i hans tankegang, der vidner om en gennem slægtled grundfæstet sjælsadel, men også en tung mistrøstighed over livets hårde virkelighed, over skæbnens og dødens grumme spil med mennesker og menneskelykke. Der er han ikke længer Perseren med den store tro på verdenskampen og verdens opgave. Han har langt mere af den græske lyrikers sind: han bøjer klagende sit hoved under det Uundgåelige og laver sin jævne etik af den retfærdighed, den ære og den lykke, som nu engang er nødvendig for at leve livet og være sig selv bekendt[12]).

Således ræsonnerer en ætling af gammel slægt, når hans sag er tabt og han selv er fordrevet, hvad

enten han hedder Theognis og er styrtet af et græsk demokrati, eller han bærer et persisk navn og har mistet magt og tro ved fjenders vold. Sådan ender den persiske folkeånd, hvor den har sluppet sit nationale og kirkelige holdepunkt: den åndelige dygtighed står endnu, men ytrer sig fortrinsvis æsthetisk; det moralske helbred skranter, og religiøsiteten glider ud i abstrakte almindeligheder eller i den bevægede mystik, som allerede hist og her røber sig hos Firdusi, men som aldeles behersker de fintfølende sjæle, vi kender som Sufismens digtere. På intet folk har Islám gjort større skade end på Perserne; ti få har som de haft deres religion behov for at bevare deres karakter; det ser vi af de Persere, som måtte fornægte Ormuzd, og af de få, som beholdt ham.

Medens de parsiske præster fordybede sig i deres religions teologiske krinkelkroge, og heltesagaen bredte sig over Perserfolkets indenrigske anliggender, færdedes Grækerne blandt disse mennesker som tilskuere, der kun fik sagens yderside at se, ja for hvem det hele religiøse skuespil tidt blev en pantomime, da de kun yderst sjældent forstod det sprog, der taltes af de opførende. Derfor er de græske kilder svage, hvor det gælder den persiske religions idéer, men til gengæld fortæller de desbedre om, hvad der kan ses og skildres, hvad der frembyder sig for øjet. De har her meddelt os ting, som det aldrig var faldet Perserne ind at optegne, fordi det var for dagligdags og for selvfølgeligt dertil, og fordi den, der er inde i huset, overhovedet ikke ser det samme som den, der betragter huset udenfra. Vi vilde uden Grækernes hjælp være i den mærkelige kasus at kende den persiske gudstjenestes detailler — ofte endog med minutiøs nøjagtighed — uden at have en virkelig forestilling om, hvorledes det hele egentlig gik til. Men dette har Grækerne set så godt og fortalt så tydeligt, at de har hjulpet os væsentligt til det billede af persisk kultus, som vi den dag idag besidder. Og tillige har de, som Persernes samtidige, været de

første, der så på dette orientalske folk med europæisk øje, og fik det umiddelbare indtryk af, hvad der her måtte være en vestbo påfaldende.

Hvad Grækeren så og ikke så hos Perserne, får vi bedst at vide ved at betragte Herodots beretning om dem. I første bog 131—140 har han givet sin udførligste skildring. Der fortæller han om, hvorledes Perserne ofrede uden templer og gudebilleder, ofrede til »Zeus«, til sol og måne, jord, ild, vand og vind; om gudinden Anahitas kultus; han beskriver offeret, ved hvilket en Mager står hos og synger teogonien; han nævner offerdyrene: tyre, heste, kameler, æsler og får. Herodot fortæller desuden om den vægt, der lagdes på børneopdragelsen, på sanddruhed og gældfrihed; om flodernes hellighed og forbudet mod at lade sit vand i disse eller foran et menneske; om forbud mod ligbrænding (III, 16), om søsterægteskabet (III, 31), om forpligtelsen til at udsætte ligene for hunde og fugle, om iveren for at udrydde alskens kryb, medens hundemord er strængt forbudt[1]. Denne skildring kan indeholde unøjagtigheder, som når Mithra kaldes en gudinde, eller påfaldende mangler, som når Zarathustra end ikke nævnes ved navn; men som helhed giver den dog et rundt og anskueligt billede af det persiske trosliv, således som det kunde frembyde sig for en fremmed.

Strabo har i sin skildring af Persernes sæder og religion (XV) optaget og berigtiget Herodots. Han går i det hele taget frem på lignende måde som denne, betragter den synlige overflade og fortæller, hvad han vêd om den. Kun tager han fat med mere kritik og er skarpere interesseret i at få mange enkeltheder med. Dette giver hans beretning, der da også er meget udførligere end Herodots, større arkæologisk værdi, og vi kan ved sammenligning

med Avesta se, at han har været en nøjagtig mand. Ved Strabos hjælp kan vi samle os et billede af persisk kultus; han beskriver os ildaltret og dets betjening, offret ved vandene og giver os højst vigtige oplysninger om Persernes ligfærd og dennes forhistorie — altsammen ting, som vi ikke vilde have ordentlig klarhed på uden ham.

Omvendt føler vi os som de langt overlegne, når en mere filosofisk natur, som Plutarch, vil fortælle os om Parsismens idéer. Hans ofte berømmede kap. 45 af »Isis og Osiris«, hvori han fremstiller dualismen, englelæren, eskatologien og andre grundtræk af Mazdaismen, har været guld værd, indtil man fandt Avesta, men er rigtignok sammenlignet med det, vi nu vêd, og det, en Græker kunde have fået at vide om disse ting, en temmelig tynd forklaring. Ret heldigt har han truffet græske udtryk for de persiske idéer, der udtales gennem englenavnene, men på andre punkter løber han aldeles med limstangen, som når han beretter, at Perserne ofrede til Ahriman.

En tredie type af græsk beretning om Persernes religion finder vi f. ex. hos Dio Chrysostomus. Han er hverken arkæolog eller historiker, men en taler, som i sine udviklinger bruger, hvad han har hørt. Og når han nu i sin borystheniske tale fortaber sig i en lang fremstilling af Magernes monoteisme og deres lære om verden som den himmelske vognstyrers vogn — så er der i dette en blanding af gammelt og nyt, af rigtigt og galt, som man ikke kan tillægge nogen kildeværdi. Det meste af, hvad han siger, gælder sikkert de lilleasiatiske Mithramysterier, som just i kejsertiden havde kurs i Rom, og Dio repræsenterer i det hele taget den løse og overdrevne tale om Magernes mystiske visdom og hemmelige ceremonier, som ofte høres fra den senere

oldtid og som efterhånden bevirkede, at den persiske præstestand måtte give navn til al den trolddom og besværgelse, som vi nu indbefatter under navnet magi. Disse brogede forestillinger har sikkert haft deres forberedelse i det romanskriveri om Perserne, som allerede Xenophon havde indført ved sin Kyropaidi, eller i de krøniker, som selv en med Perserhoffet så velkendt mand som Ktesias havde sat i omløb, og hvormed han for sin part forplumrede den gode viden om persiske tilstande, som Herodot og andre troværdige Grækere havde søgt at bibringe deres landsmænd.

Ved alle disse betragtninger må det nu imidlertid erindres, at vi kun vêd ufuldstændig besked om, hvad Grækerne virkelig vidste om Persernes åndsliv; ti de egentlige græske bøger om dette æmne, de, der særligt og udelukkende gav sig af med at skildre Perserne og deres filosofi, er gået tabt for os.

Lyderen Xanthus, Herodots ældre samtidige og ofte hans kilde, er den ældste af disse. Han skal i sin bog om Lyderne have omtalt den persiske tro indgående, og den udførlige beretning om Krøsus' bålfærd og dens religiøse anstødelighed, som Nikolaus fra Damask har bevaret, skal stamme fra dette skrift. Men desuden tillægger man ham en forsvunden bog, *Μαγικά*, der efter titelen at dømme særligt må have behandlet Magernes tro.

Dino, der levede noget før Alexanders tid, er bleven benyttet både af Plutarch og Corn. Nepos, og vi har gennem citater et og andet tilbage af, hvad han har fortalt. Dette indgyder os tillid til hans forfatterskab, der må have udbredt sig betydeligt over persiske forhold, ti han havde skrevet en særlig behandling af Mederne og en af Perserne.

Ligesom det sagdes om Plato, at han havde haft til hensigt at rejse til Persien og studere Mager-

nes lære, således hed det sig, at Aristoteles havde vundet et sådant kendskab, og at han havde nedlagt dette i et særligt værk *Μαγικός*. Dette sidste er nu vistnok en apokryf, men at systemets grundtanker ikke har været den store filosof ubekendt, ser vi dels af en forbigående replik i hans metafysik, dels af et citat hos Diogenes fra Laërte, hvor han taler om Persernes to principer.

Det bedste græske værk om Magerne har dog sikkert været den ottende bog af Theopompus' *Φιλιππικά*. Det er den, Plutarch fortrinsvis benytter, og man kan af den brug, der er gjort af værket, se, dels, at det har nydt stor autoritet, dels, at det har behandlet sit æmne meget indgående og navnlig givet en del om den avestiske opstandelseslære, som f. ex. Herodot kun nævner rent i forbigående.

Endelig Hermippus, der levede ved slutningen af det 3die årh., og som synes at være gået grundigst tilværks af alle, idet han har kendt de zarathustriske skrifter og skal have taget udskrift af dem eller ihvertfald have registreret deres indhold.

Hermippus bliver derved et vidnesbyrd om disse skrifters alder, som ikke er os uvelkomment, og i det hele taget er de græske forfatteres meddelelser af vigtighed for vore tidsbestemmelser af avestiske forhold og lærdomme. Windischmann har i sin afhandling »Stellen der Alten über Zarathustrisches« (Zor. St. 260 f.) præciseret denne side af sagen i en udtalelse, som endnu står ved magt og derfor fortjener at kendes i sin ordlyd: »Im dritten Jahrhundert vor Christus kannten die Griechen zoroastrische Urtexte von jener Beschaffenheit und Ausdehnung, wie wir sie nach den noch vorliegenden Texten und einheimischen Zeugnissen voraussetzen müssen, und fast alles, was wir bisher als magische Lehre von den Alten bezeugt sehen, ist

in den noch vorhandenen Schriften deutlich erhalten.«

Til lignende resultater fører også Rapps behandling af denne litteratur (i Z. D. M. G. XIX og XX) — et højst fortjenstfuldt arbejde, der nu for en stor del sparer os den besværlige læsning af Brissons og Hydes bøger.

For de latinske forfatteres vedkommende har Rapp her påvist, at de for størstedelen har deres viden om persiske tilstande fra græske forfattere, og at kun enkelte Senere, som Ammian, har skrevet ud fra et praktisk samkvem med det parthiske folk.

Endelig findes der orientalske værker om den persiske religion, som bringer mangen oplevelse fra de arabiske Mohammedaneres og de kristne Armeneres mellemværende med Parsismen. De fleste af disse kilder er kun tilgængelige for dem, der er bevandret i disse sprog. En del af Tabaris arabiske verdenskrønike er oversat af Nöldeke (1879), men desværre ikke den, der er vigtigst for de religiøse spørgsmål. I Shahristanis »Religionspartier« (overs. af Haarbrücker 1850—51) findes et vigtigt kapitel om Parsismen, og ligeledes et i de armeniske disputationer, som Langlois har oversat (Collection des historiens de l'Arménie 1868—99).

PERSERNE.

YDRE OG KARAKTER.
POLITIK OG REGERING.
FOLKETS OPRINDELSE.
MEDERE OG PERSERE.
AVESTATROENS HJEMSTAVN.

Perserne var endnu, da Grækerne prøvede kræfter med dem, stærke og hårdføre folk. Når man i græske skrifter træffer på ringeagt for den østlige fjendes kræfter og tapperhed, må man erindre, at kun en mindre del af de Perserhære, som Hellenerne fik at kæmpe med, var Persere. Ihvertfald vêd den oplyste Græker godt, at den persiske blødagtighed var en uheldig følge af dette folks civilisation. Således kan Plato fortælle (Leges. 695), at »Perserne oprindelig var et nomadefolk, børn af en barsk natur, hvis strænge levevis frembragte stærke hyrder, der både kunde leve under åben himmel, undvære søvn og kæmpe, når kæmpes skulde.« Herodot, der (IX, 62) fremhæver Persernes tapperhed ved Plataiai, erklærer, at de »ingenlunde står tilbage for Hellenerne i kraft og krigerånd«. Tillige ser vi de persiske mænds og kvinders højde og statelige optræden fremhævet (Her. I, 139). I Orienten har de stedse stået i ry for deres legemsskønhed, den de ingenlunde forsømte at udvikle gennem legemsøvelser og legemspleje. Det var et folkeord blandt Araberne, at den, der vil have stærke børn, skal tage sig en persisk hustru[1]).

Om Persernes nøjsomhed i den daglige kost

fortæller Herodot (I, 133): Kødspiser og lækre retter, hvormed det persiske taffel senere glimrede, betragtes såvel i Avesta som i den senere digtning ufravigelig som forfald og syndighed; i himlen skal man være vegetarianer (ligesom præsterne alt var det på jorden), et ideal, der synes at pege tilbage mod fortiden. Så fjærn den avestiske Perser end har været fra al askese, har han dog altid været stærk i at pålægge sig diæt. Religionens forskrifter har gennemgående været hærdende for legemet; dets renlige pleje var en samvittighedssag, arbejdsomhed og flid var hellige pligter, og Vendidad vrimler af hygiejniske bud. Sundhed er på en vis måde Avestas højeste ideal.

Perseren er en rationalistisk natur. Hans intellektuelle grundævne er en klar, ofte nøgtern forstand. Han skænker sin fætter Inderen hans yppige fantaseren, når han selv må beholde sine fulde fem. Hvor hans digtning besidder skønhed — hvad i oldtiden sjældent hænder — består denne mest i udtrykkets energi og realitet og i den flugt, som tankens ophøjethed henriver til; selv den teologiske spekulation er mere en praktisk læggen-til-rette, en forstandig ordning af existensen end grublen eller beskuelse, og gudstjenesten bærer med sine tørre hymner og trættende observanser et temmelig øde præg.

Dog manglede de gamle Persere ingenlunde indbildningskraft. De besad den fantasi, som er nødvendig til store gerninger og store tanker. Som det ikke syntes dem for langt at trænge frem til Æthiopien og Donaulandene, således var også det blik, de kastede ud over tilværelsen, af forbavsende vidde: Godt og Ondt, Gud og menneske, Her og Hisset fatter Avesta alt i dets skarpe modsathed men forstår dog at føje alle disse idéer sammen til et fast og sluttet

verdensbillede. I transcendentale sager er Iraneren en ypperlig tænker. Hans dømmekraft er overlegen, fordi den er rolig og sund. Den evige vaklen fra en anspændt oversanselighed til plat materialisme, som vi iagttager i den indiske filosofi, indtræder aldrig i den avestiske tænkning, fordi denne strax fra begyndelsen har bragt idéen og realiteterne i ligevægt og gjort dem uundværlige for hinanden.

Sålidt som Iraneren lader fantasien løbe af med sig, sålidt er han følelsesmenneske. Vil hjærtet bevæge sig, så bliver det spændt for; han omsætter varmen i arbejde og kender ikke tro uden gerninger. Rationalisten er praktiker, praktisk indtil utilisme. Intet må gå tilspilde, »end ikke den trævl, der drysser fra tenen«, endsige da hans tænkning eller tro. Han gør sig verden begribelig for desbedre at tage dens arbejde op; livet er ham ikke en gåde, men en opgave, og denne opgave erkender han så klart, at han ser alle dens vanskeligheder. Han drømmer sig ikke bort fra virkeligheden og dens modstand: verdens historie er verdenskamp. Han er dualist, fordi han er praktiker; han vêd, at det onde gør ondt og det gode gør godt, og at der er noget at overvinde, før der bliver noget at nå. Og fordi han er praktiker, er han endelig optimist. Han synker ikke sammen i grublerangst; selv hvor verden er fuld af djævle, vil han dog slå sig igennem den. Han kender den tillid til egne kræfter, som virkeligt arbejde giver, og arbejder derfor trøstigere fort.

Med disse forudsætninger må Iraneren nødvendig blive en moralist, en mand, der lægger vind på det gode, og dette mærkes strax på hans religion, især når man sammenligner den med Indernes. Ikke forløsning fra verdensondet eller endog fra verden selv, men besejring af det onde og slette i verden er Iranernes religiøse opgave, og denne sejr søger

de ikke at opnå ved verdensflugt eller selvets tilintetgørelse men ved positiv hævdelse og fremme af livet. Dette praktisk-etiske præg adskiller på det bestemteste den oldpersiske religion fra Brahmanismen.

Renhed er denne etiks grundbestemmelse: legemlig renlighed, afsky for det urene, men også en virkelig sædelig ubesmittethed, der ofte som bevidst ideal dæmrer frem mellem de mange rituelle renselser og det daglige livs pinlige påpasselighed. Observansen bliver derfor den sakrale forretning; Avestareligionen er en observansreligion ligesom Vedareligionen er en offerreligion; ihvertfald fortæller den Avesta, som vi besidder, langt mere om soninger og renselser end om offeret, og hvad menneskene stiler efter, søger de først i anden række at opnå gennem offeret.

Nu kan mange af disse praktiske forskrifter synes os upraktiske og meningsløse, men Persernes iver for »loven« beholder dog sin moralske værdi, for det første fordi den indeholder åndelige bud om sandhedskærlighed, retfærdighed og troskab, som Perserne opdroges til at tage det alvorligt med, og for det andet fordi man under sin kamp for at skabe renhed og besejre det onde får udrettet en hel del positivt praktisk arbejde af utvivlsom kulturværdi. Den strenghed, hvormed Perserne gennemførte disse forholdsregler, har sikkert haft stor betydning for deres statshusholdning og hele optræden som folk. Omvendt har den mangel på sejghed, der var folket egen, og som hurtigt førte til åndelig og legemlig afslappelse i de højere krese, bidraget såre meget til rigets fald.

Man kan ikke frikende Nöldeke og hans ven v. Gutschmid for en vis snæversynethed, når de i deres fremstillinger af den persiske historie[2]), vist-

nok til pris for Grækerne, lader en skygge af orientalsk vellyst og grusomhed, bram og falskhed falde over den persiske nation. Duncker og Ed. Meyer har bedømt dem ganske anderledes, og Justi har med mange data (ved hvilke han bl. a. korrigerer Gutschmids ankeposter føleligt) påtaget sig at føre Persernes sag. Man må ikke sammenligne dem med Grækerne; disse to folk ligger hver i sit plan og kan ikke måles på hinanden; man skal måle dem med de andre asiatiske folk: Indere og Assyrere, Tyrkere eller Arabere, i det højeste med Jøderne. Ej heller skal man hænge sig i den forfaldstid, som de græske forfattere mest har oplevet, eller som arabiske skribenter kan berette om. Man skal se dem i den tid, da de var unge og stærke, da deres tro og deres rige blev til. —

Sit verdensarbejde begyndte Iraneren som fornuftig mand med de pligter, der lå ham nærmest: at bygge sit hus og feje for sin dør. Avestas ældste lovbud er en bondemoral om at skåne dyrene og dyrke jorden og at holde sig ren for løgn og ond besmittelse. Iran er blevet et grundfæstet kulturland, førend dets folk gør sig gældende som krigsmagt. Derfor er deres krigstog ikke røvertog men rigsdannelse. — Og hvilken sejrsfærd gennem landene! Det unge Lydien går det som det gamle Babylon, Nordens barbarer som Ægyptens byfolk, og i løbet af få generationer står der et rige fra Indus til Donau, fra Oxus til Nilens katarakter. Da Alexander væltede denne bygning, var den mør og faldefærdig, men de riger, Kyros og Dareios styrtede, stod næsten alle i blomstrende kraft.

Den statskraft og storpolitik, hvormed dette rige organiseredes, har netop ingen beundret mere uskrømtet end dets fjender Grækerne, som i al deres lykkelige begavelse just forgæves ledte efter disse ævner.

Ganske vist: de føler sig bedre, langt bedre end Perserne; de hader østens tyranni og foragter sejrstolt den slagne jætte, men jo uhjælpeligere de selv synker ned i småstateriet, des oftere må de dog undres over denne rigskolos, der synes at styre sine uhyre lemmer med større lethed end mangen græsk kommune sin lille borgerkres, og romantiken, der altid sad på spring i det senere Grækenland, klædte da Perserne til overmål med disse retfærdsdyder, hvormed man æventyrlysten smykker fjærne folk. Xenophons Kyropaidi er vidnesbyrdet derom og lærer os tillige, at det blev et skaktræk i den græske partikamp at lovprise Persernes forfatning.

Men selv om vi skræller romantiken og politiken bort, bliver der dog altid nok tilbage af Grækernes respekt for Perserfolket, som har selvgyldig betydning. Herodots beskrivelse af det persiske rige er båret af en åbenhjærtig agtelse for dets fortrin (han fik da også af småtskårne landsmænd ordet *φιλοβαρβαρος*, »barbarvennen« på sig derfor), og Plato, der, som Athenaios udtrykkelig bemærker (XI, s. 505 A), tog bestemt afstand fra den romantiske oppyntning af Perserne, som hans kollega Xenophon havde tilladt sig, omtaler dog i »Lovenes« 3die bog (s. 693 f.) Persernes forfatning under Kyros som et mønster på et monarki[3]. »De forstod«, siger han her, »at holde den rette midte mellem trældom og frihed«, og nærmere udvikler han sagen således: »Perserne blev først selv frie; men da de var komne til magten, gav de dog de undertvungne del i friheden og førte dem hen imod en vis lighed, så at krigerne snarere blev venner med deres feltherrer og villigere til at udstå farer. Og når der var et snildt hoved iblandt dem, som kunde give et godt råd, så så' kongen ikke skævt dertil, men gav ham lov til at komme frem med det og udmærkede dem, der var gode til råd-

slagning, idet han gav alle ret til offentlig at give deres mening tilkende; og alt trivedes hos dem ved frihed, venskab og samdrægtighed«.

Så fragmentarisk denne skildring er, er den dog rammende og vidner om et stort historisk blik. For en ensidig græsk betragtning vilde Perserens liv betegnes som trældom; ser man det derimod på orientalsk baggrund, vil der vise sig en påfaldende liberalitet, og det er dette, Plato synes at have iagttaget.

Assyrerne, Persernes forgængere som asiatisk verdensmagt, optræder overalt, hvor de trænger frem, knusende og trampende. De vil beherske og berige sig; hvad der forresten kommer ud af det, tænker de mindre på, og de lægger gerne et land øde for desto lettere at spille herrer i det. Deraf den evige slagten fjender, slæben fanger og skraben skatte sammen, som trætter og væmmer os i de assyriske kileindskrifter. Også Perserne er strænge, ja øver grumhed mod opsætsige folk, men deres sædvanlige erobringspolitik og indordning af lydlande er vidt forskellig fra den assyriske praxis. Kyros, der dog nærmest havde sin storhed som soldat, grundlægger her en taktik, der i høj grad blev fremmende for Perserrigets væxt, men tilsidst dog måske en årsag til dets fald: han lader det nyerobrede rige beholde en relativ selvstændighed, under persisk regimente; sprog og tro, sæder og skikke lades uantastede, ja selv de undertvungne fyrster eller deres slægtninge indsættes som persiske embedsmænd i deres forrige riges styrelse. Er landet krigerisk, som Lydien, afvæbnes det efterhånden ved civilisation; er det kulturfolk som Grækere, Føniciere eller Jøder, hæges der, sålænge de holder sig i ro, med forkærlighed om dem, og deres kultur benyttes til rigets fremme. Persernes fremfærd har med andre ord været den, som Englænderne altid har benyttet i deres koloni-

sationer, og den samme forslagenhed, hvormed disse verdensherskere holder partierne i ligevægt i lydstater og grænselande og søger at have en finger med i spillet overalt, hvor de har interesser — den kender vi godt nok fra Persernes græske politik og mærker den overalt i den persiske historie som et træk, der ganske vist ikke er tiltalende, men vistnok uundværligt, hvor der ikke skal køres med strammere tøjler. De, som har travlt med at forarges over Persernes rænkespil, må erindre, at dette folk var den første af Vestasiens magter, som satte statskunsten i voldsherredømmets sted, og man må holde dem de ulæmper noget tilgode, som fulgte af dette betydningsfulde fremskridt.

Selv i Ægypten, hvor Perserne ellers har fået ord for barbari, har de dog vistnok anvendt den sædvanlige læmpelse. Herodots beretning om Kambyses' meningsløse grusomheder er, som det synes, øst af uren kilde. Den indeholder vitterlige fejl og sagnagtige træk og står i strid med indskrifterne, der ihvertfald giver det udseende af, at Kambyses efter sædvanlig persisk skik har indsat embedsmændene i deres stillinger og rettet sig efter landets religion. (Sayce. Herodotos. s. 235 og App. V). Om Darius vides det ihvertfald med sikkerhed, at han er optrådt med al høviskhed mod det ægyptiske præsteskab og dets Apis'er, ja at han endog på præsternes forestillinger afstod fra sit forehavende: at lade sin statue opstille i guden Ptah's tempel.

At det var Perserne, der frigav de babyloniske Jøder, er stedse regnet dem til ære, og man ser med en vis ret en typisk forskel på persisk og assyrisk statskunst i deres forskellige fremfærd mod dette folk. Det bør dog ikke overses, at også Perserne gjorde brug af deportationen, når et folk blev dem for stridigt; således flyttede de om med Paionerne

(Herod.V, 14 f.), ja selv Jødefolket måtte, hvis vi skal tro de svage efterretninger hos Syncellus og Solimus[4]), lide den samme medfart, idet Artaxerxes III omkring år 350 lod en stor del af dem forvise til Hyrkanien som straf for deres deltagelse i det fønikisk-ægyptiske oprør. Dette politiske træk fra Achæmenidernes allerseneste forfaldstid stilles dog ganske i skygge af den frigivelse af folket, hvormed Kyros, uden selv at vide det, gav sit største bidrag til verdenshistorien, thi sikkert er det, at man har ham at takke for, at der atter kom en menighed i stand i Jerusalem[5]) og at der dermed byggedes et arnested for åndelige strømninger af uberegnelig betydning.

Forhandlingerne mellem Jøderne og Perserhoffet er i dokumentform bevarede i Esra 4—6. Ifølge disse har Kyros ikke blot hjemsendt Jøderne og givet dem deres kostbare kirkekar med, men han lod tillige den kongelige fiskus bestride omkostningerne ved deres tempels genopbyggelse. Det berettes endvidere, at Darius indskærpede disse befalinger og bekostede den jødiske offertjeneste, ligesom vi af de bibelske skrifter ser, at kong Artaxerxes (I eller II) gjorde jødedommens genoprettelse til virkelighed ved at hjemsende Esra og Nehemia.

Lad nu disse dokumenter end være oppyntede noget i jødisk favør, — bag dem står en historisk virkelighed, som ikke lader sig fornægte, og Eduard Meyer, der (i sin bekendte bog: »Entstehung des Judenthums« 1896) så stærkt har betonet Persernes fortjeneste på dette punkt, gør ret i (s. 70 f.) at fremhæve, at denne deres interesse for et vasalfolks kultus ikke er noget usædvanligt, men at vi møder ganske det samme, når Darius i den ægyptiske tradition optræder som Ægypternes sidste, store lovgiver, og når ypperstepræsten fra Sais drager til Susa for at få fuldmagt til en kultusfornyelse.

For ti år siden fandtes der på vejen til Magnesia i Lilleasien en sten, hvis indskrift dog giver os det mærkeligste indblik i Achæmenidernes statsstyrelse [6]). Darius Hystaspes søn — ti fra ingen ringere end ham hidrører indskriften — roser heri sin statholder Gadates, fordi han beflitter sig på plantning af persiske træer i Lilleasien, og lover ham i den anledning en udmærket modtagelse ved hove; men samtidig bebrejder han ham alvorligt, at han til denne plantning har hovpligtet græske tempelgartnere, over hvilke han ingen rettigheder har. Gadates har derved tilsidesat skyldigt hensyn til Perserkongens taknemlighed mod den græske gud (Apollo), som engang har givet Perserne vigtige oplysninger.

Så skarpt et tilsyn på 300 miles afstand! Så detailleret en kultursans, så trofast en ordholdenhed, så ridderligt et hensyn til et undertvunget folks selvstændighed; — mon nogen moderne monark gør Darius det efter i et rige, der i bredden og højden er som fra Ural til Pyrenæerne, fra Tromsø til Messina?

Hvilke glimrende samfærdselsmidler, Perserne havde udviklet for at holde dette store rigslegeme bevægeligt, vêd vi af Herodots beskrivelser; men satrapstyrelsen, hvormed organismen så snildt holdtes sammen, krævede ikke blot denne materielle forudsætning. De berømte persiske skoler var i virkeligheden adelsakademier, hvorfra de Unge, indøvede i persisk tugt og kløgt, gik ud som embedsmænd af fælles ånd og øvede et regimente, hvis enhed yderligere betryggedes ved samkvemmets og statstilsynets smidige bånd. Det var »kongens øje« eller »øre«, der havde bragt ham besked om Gadates små fortjenester og synder, og disse rigscensorer var i den gode tid påfærde overalt.

Det fineste bånd mellem kongen og hans under-

givne har dog sikkert været den velvilje, der ytrede sig i hans personlige opmærksomheder. Perserkongens gavmildhed var berømt, men han var gavmild med forstand. »Kongens velgører«, *huvarezaṅhō*, Orosang, som Grækerne fordrejede ordet, var en æresbetegnelse, et persisk *pour le mérite*, der stillede fortjente rigens mænd under kongens indbringende bevågenhed. Hele folkestammer kunde få denne titel; den tildeltes uden nations anseelse Ægyptere, Grækere — og om man skal tro Esthers bog — også Jøder. Da Grækeren Histiaios, der havde sikret Darius tilbagetog fra Thrakien, senere blev fanget og korsfæstet som forræder og oprører, harmedes kongen højlig over, at han ikke havde fået lejlighed til at benåde sin velgører. Kun om en Perserkonge kunde det digtes, at han, ved i en søvnløs nat at mindes om en uigengældt velgerning, blev greben af iver for at rette denne fejl og nu overøser en jødisk undersaat med sin taknemlighed. Den elskværdige høflighed, hvormed den yngre Kyros efter Xenophons skildring omgås sine venner, er ikke — som man har villet mene — en græsk politur, men netop et ægte træk af persisk civilisation.

Med andre ord: Plato har haft historisk ret til at tale om »frihed, venskab og samdrægtighed«, såvidt som det kan findes i en asiatisk oldtidsstat. Men at de linde bånd, hvormed Kyros havde knyttet sine lande sammen, ikke var stærke nok, det viste Alexanders sejrsfærd, ja allerede de titusindes tog tilstrækkeligt. Ejheller de diplomatiske rænker, skønt de blev stedse snedigere, kunde holde den skridende bygning oppe. Den var nu engang gået løs i fugerne, og det galdt kun om at anbringe sit brækkejærn rigtigt. Og det forstod Alexander så godt som nogen Perser.

Achæmenidernes store værk strandede på sin

egen størrelse, men også på sin, trods al fjærnsynet politik, endnu altfor stærke centralisation. En fyrstevilje gør det ikke alene; vi ser dette rige synke og stige med kongernes personlige dygtighed. En Ochus hæver det pludselig til fuldeste magt, og umiddelbart efter ramler det sammen under en Kodomannus. Her er den afgørende forskel mellem Persien og Romerriget; så blivende en magt kan kun voxe frem, hvor der står en folkevilje bag.

Dog er 200 år en agtværdig alder for et verdensrige af så stor en udstrækning, — man tænke sig blot Napoleons rige fortsat til anno 2000! Og hvad verden tabte ved at miste den bom mod barbariet, som Achæmenidernes rige havde dannet, det viser sig bedst af den Orientens historie, som begyndte efter Perserrigets fald. Tillige må det erindres, at den statskunst, Kyros og Darius havde skabt, blev en arv til Orientens riger og forsåvidt at ligne med Romernes værk. Det pludselige stød, som Alexandertoget gav det, blev kun forbigående, ja tjente i virkeligheden til at styrke riget ved at befri det for de fremmede lydstater og indskrænke det til dets egen iraniske jordbund. Med hvilken kraft de værnede om denne, derom kan Crassus' legioner fortælle, og det sasanidiske rige blev en så stærk kulturstat, at den ikke blot værgede sig længst blandt Østens nationer mod den fremstormende Islam, men at persisk dygtighed og persisk dannelse i virkeligheden blev den jordbund, hvoraf det østlige kalifats berømte åndsliv drog næring. Endnu ved år 1000 skyder den persiske stamme så levende et skud som Firdusis kongedigt, og selv hvor iranisk sprog og tro er segnet under den arabiske tvang, er det dog persiske mænd, der giver tonen an i videnskab og digtning. Vil man måle, hvor stærkt den persiske indflydelse har gjort sig gældende, da kan man også

betragte skyggesiden og se, hvor hurtigt Araberne lod sig oplære i persisk diplomati.

Nu er det endelig lykkedes at spolere Perserne; men hvilken tusindårig undertrykkelse og hvilken forgiftelse af dette folk har ikke måttet til, før det kunde sygne til roden. Og dog er der en rest tilbage, af hvilken vi kunne ane den gamle kraft og det gamle sindelag: den lille menighed af Parsere i Indien, der endnu bekender fædrenes tro, — folk, der ved deres retskaffenhed, venlighed og gavmildhed, ikke mindre end ved deres dygtighed og borgerlige velstand, på mønsterværdig måde har forstået at virkeliggøre deres religions principer i livet, og som da også nyder stor anseelse i Orientens handelsbyer.

Hvor har de oprindelig hjemme, de folk, der grundede dette rige, og hvor skal vi søge de første Avestatroendes hjemstavn?

Vor fulde historiske viden om de iraniske folk nå'r ikke langt tilbage over det tidspunkt, da Perserne ved Kyros svang sig op over alle de andre; men mange skæbner har Iranerne gennemlevet, og mange grene havde folkestammen afsat, før de var modnede til at træde åbent frem på verdensskuepladsen.

At Iran skulde være stammens oprindelige hjem lader sig næppe formode. Såvel Iranerne som deres frænder Inderne gør indtryk af i forhistorisk tid at have bevæget sig i sydøstlig retning, hvilket kunde bekræfte den antagelse, man også af andre grunde har fremsat, at Sortehavssletterne skulde være det sted, hvor Indogermanerne skilte sig i en østlig, indo-iranisk, og en vestlig, europæisk, gren. Sprogligt og kulturelt er Iranerne stærkest forbundne med Inderne; i karakter og livsførelse står de derimod de vestlige naboer, Slaverne og Hellenerne, nærmest, og sikkert er Iranerne det af oldtidens indogermaniske kulturfolk, der i liv og sæder længst har bevaret præget af racens første livsvilkår. Inderne blev

snart tropevante og Helleneren besjæledes af Sydeuropæerens ild, men Medere og Persere, Skyther og Saker, Osseter og Massageter og hvad de iraniske folk kan hedde, blev endnu længe ved at føre det kosakliv med hestehjorder og lansekæppe og natteblus mod ulve og tartariske røvere, som endnu op mod vore tider er ført ved Dons og Wolgas bredder. At hestepisken eller hestebrodden bestandig var det rituelle tugtemiddel i den persiske kirke giver, som så ofte de sakrale instrumenter, et fingerpeg mod folkets fjærne fortid.

Men længe efter hin skilsmisse fra de europæiske stammefrænder har Iranerne vandret sammen med de folk, der senere slog ned mellem Indusstrømmens arme og fik navn af denne flod. Så talrige er de tråde, der forbinder Inderne med Perserne, at man må gå til de nordgermanske stammer for at finde et lignende slægtskab i sprog, i tro og i minder mellem to nabofolk.

Det er vedtagen sprogbrug at kalde denne indogermaniske fællestid den ariske periode, og vi taler om ariske folk, om arisk sprog og tro efter det stammenavn eller rettere det hædersnavn, hvormed både Iranere og Indere i gammel tid betegnede sig som de »ædle«, *ārya,* de adelige, i modsætning til de folk, de beherskede eller bekæmpede.

Men ligesåvist som der længe — ja sikkert i århundreder — har bestået et sådant arisk samliv, lige så sikkert har frænderne senere hen sagt hinanden farvel og er i århundreder vandret deres egne veje, før den tid kommer, da vi tør sige at have historisk kendskab til dem og navnlig litterære mindesmærker fra dem. Vedatidens Inder er helt igennem indisk, Femflodlandets søn, og den kultur, som Indernes bibel og ældste bog afmaler os, og som går måske fulde to årtusinder tilbage før vor tidsregning, er

mindst af alt nogen begyndelse på en folkestammes liv. Den er tværtimod en ganske afsondret og afsluttet civilisation, farvet af sin jordbund og allerede fastvoxet i den; onde tunger kalder den endogså stagnerende og senil[1]).

Og hvilket skæl har ikke denne afstand, denne jordbund, dette klima, disse livsvilkår sat mellem brødrefolkene! Ti selv om Inderne som folk ingenlunde er så vege og livssky, så spekulative og abstrakte som deres filosofi og deres sekter vil lade os formode, så er de dog såre fjærnt fra at have det praktiske greb på livet og den faste, klare mening om livet, som var Persernes styrke. Den præstelige tænkning løber i Indien ud i monisme, i tanken om en forskelsløs væren; sekternes livsfølelse er altid pessimistisk, og selv hvor de i deres praktiske liv ikke henfalder i Indernes nationale lidenskab: askesen, så enes de dog alle i en dyb foragt for den handlende side af mennesket. Men Perseren er først og fremmest, og bliver gennem sin religion endmere, en handlingens mand; at drive askese falder ham aldrig i livet ind, og hvis han driver spekulation, da er denne monismen så modsat som mulig og ikke på nogen måde trykkende for humøret. Dertil er Perserne som folk netop det, Inderne aldrig kunde hæve sig til: den nationale enheds folk, verdensrigets og den politiske histories folk.

Da nu Iranerne lejrede sig i højlandene mellem det kaspiske hav og den persiske havbugt, var det Mederne, som kom på læsiden. Gode dalstrøg for kvæget, jævne højder for bebyggelsen fandt de i landets sydvestlige hjørne; et lideligere klima og bedre naboskab end de østlige og nordlige Iraner, der endnu længe holdtes bundne af den barske bjærgnatur og de vilde Turaner. Det var et kultur-

land, en ordnet stat, Mederne fik til nabo. Desværre vêd vi såre lidt om dette land, om Susianas kultur; men at Elamiterne, som beboede det, længe havde dannet et rige, fremgår tydeligt af deres ældgamle mellemværende med den nære verdensstad Babylon. De lærte dens magt at kende i krig og dens rigdom i fredstid. Deres skrift har de fået fra Babylonerne og med skriften vel meget af deres åndsliv. Men hvori dette forresten bestod og bl. a. hvad deres religion har været, derom vil vi formodentlig stedse stå i uvidenhed. Ikke engang deres sprog, som vi, siden Westergaards tydning, kan læse, lader sig indordne under de kendte sproggrupper. Iranisk er det ihvertfald ikke.

Al denne uvidenhed er såmeget sørgeligere som det er højst sandsynligt, at Elamiterne har været de mellemmænd, der bragte Mederne den babyloniske kultur. Til disse trængte kileskriften ihvertfald frem, og Perserne kastede ingenlunde vrag på Elamiterne, selv hvor de havde undertvunget dem. Såmeget vêd vi da, at det elamitiske sprog står ved siden af Babylonisk og Persisk i tresprogsindskriften, og at provinsens hovedstad Susa blev gjort til centrum for det persiske rige. Når vi derfor skal tale om den medopersiske religions oprindelse, bør vi ikke glemme det ydmygende faktum, at denne religions vestgrænse er os ganske ubekendt, og at den måske over denne grænse har hentet meget af det, som vi anser for Iranernes særeje.

Et tydeligt vidnesbyrd om babylonisk indflydelse i Medien læser vi ud af beretningerne om hovedstaden Ekbatanas befæstning; de syv ringmure med deres forskelligt farvede metaltage er åbenbart byggede med planetbanerne og planetfarverne for øje som et sindbillede på universet; og at den astronomi, som her gik over i murværket, er hentet fra

den store stjærnetyderstad, derom kan der næppe rejses tvivl. Men vi lærer da tillige af denne symbolik, at forestillingen om det Himmelske har været det centrale i dette Magernes land, og den formodning, der er udtalt af de Harlez, at dets kongedømme var et teokrati, et præstekongedømme, ligesom det ældste babyloniske, er ingenlunde for dristig. Ihvertfald vêd vi, at Magerne sad højt tilhest i dette land, og at de sad så fast i sadlen, at selv ikke »Magermordet«, hvormed Darius sikrede sig tronen, i længden kunde forstyrre denne præstevælde. Ti at det var præsterne, der havde været på spil ved den falske Smerdes tronrevolution for igen at komme til roret, sådan som de havde været det før Kyros tid, er højst sandsynligt[2]), og Darius havde dobbelt grund til at ave dem, da han ikke blot var bærer af det persiske dynasti men også af den særlig persiske kultus, som de præstelige herrer ved samme lejlighed havde søgt at få udryddet. Det lader sig altsammen slutte af Herodots og Behistunindskriftens samstemmende beretninger: de vanskelige ord, om at Darius genoprettede de helligdomme, som Mageren havde jævnet med jorden[3]).

Og dog blev Magerne ved at leve og dog blev Medien den herskende magt, skønt det nu for anden gang blev betvunget af Perservælden. Ti Medien var kulturmagten af de to. En grundfæstet civilisation, måske frugten af århundreders samkvem mellem de iraniske byfolk og de mægtige kulturlande mod vest, modtog den persiske sejrherre og formede ham læmpeligt i sit billede. Ikke blot den stive læderdragt lagde Perserne af for at hylle sig i Mederens bløde klæder, men meget andet, — altfor meget tilsidst — af deres bjærgfødte natur lagde de af, for at forædles og fordærves af den nye fængslende kultur. Det er Romeren mod Grækeren. »Me-

dia capta ferum victorem cepit« har Darmesteter sagt med træffende benyttelse af det Horatsiske ord.

Så står vi foran det spørgsmål, om også Avestareligionen var en af de magter, Perserne bøjede sig for i det nye land eller om tværtimod erobrerne bragte Zarathustralæren med på spydstagen?

For Darius' vedkommende er dette spørgsmål nu let nok at besvare. At han var en tilhænger af Zarathustralæren behøver, som allerede Windischmann har udtrykt det, egentlig intet bevis. »Indskrifternes forsikringer, at kongen har fået sit rige, sine sejre og al hjælp til sine foretagender ved Auramazdas nåde, og de gentagne anråbelser af denne gud gør sagen ubestridelig. Ti navnet Auramazda er lige så uadskilleligt fra den zarathustriske religion som Kristi navn fra kristendommen.« Der har da heller aldrig hverken i oldtid eller nutid været tvivl om, at Zarathustralæren var Darius' og hans efterfølgeres rigsreligion. Simpelthen fordi den har været hans familiereligion. Ti selv om den Vishtaspa, hvem Avesta bestandig priser som Zarathustras beskytter og troens fyrstelige stridsmand, ikke var Darius' fader, så var han ganske sikkert en af hans forfædre, — vi skal senere høre vidnesbyrd om, at Ormuzdlæren har haft sit tilhold i dette fyrstehus.

Om den store Achæmenide imidlertid særligt i sin egenskab af Perser har hyldet læren, bliver meget tvivlsomt.

Hvad først de genoprejste helligdomme angår, så var de alt andet end zarathustriske. Man kan nu med sikkerhed påstå, at det var altre på højene, hvor der ofredes til persiske familie- eller klanguder[4]), som aldeles ikke nævnes i Avesta og ikke kan tilstedes af den rette lære, så at man snarere i deres omstyrtelse kan se en ytring af avestisk orthodoxi.

Og ser vi Perserne nærmere efter, finder vi endnu flere, og graverende, afvigelser fra, hvad en Zarathustrier må tro og gøre. Den eneste ligfærd, Avesta kender og anerkender, er de dødes lufttørring eller deres udsættelse for luftens fugle, at ikke de hellige elementer, jord, ild, vand, skal besmittes af det urene lig. Men kongegravene i Persepolis fortæller os tilstrækkelig tydeligt, at selve Perserne — ihvertfald deres høje herskaber — uanfægtede af Avestas bud bestandig jordfæstede deres døde ligesom andre Orientalere i klippegrave, hvor de just skulde beskyttes mod markens dyr og luftens fugle.

Og vil vi gå bagom Darius til rigsgrundlæggeren Kyros, da finder vi ham skyldig i en endnu grovere synd. For hans øjne besteg det faldne Lyderriges konge bålet. Et menneske dræbes af flammer, et menneskelig besmitter den hellige ild! Det kan ingen Mazdatroende tilstede; det var hans visse død, om han gav sit minde dertil.

Nu er det utvivlsomt ikke på Kyros' bud, at Krøsus besteg bålet. Adskillige vidner har vi for, at det var et højtideligt selvmord, den lydiske konge beredte, for ikke at overleve sit riges fald. Sådan gjorde Sardanapal, sådan Sarakos i Ninive, sådan Karthagos sidste konge. Men selv om historien således frikender Kyros for denne brøde, så er det dog påfaldende, at sagnet kan have tildigtet ham den, hvis han havde ord for at være en rettroende Zarathustrier, og en ganske troværdig beretning (Nicol. Damasc. Fragm. Müll. III, 408—409)[5]) vil da også vide, at de zarathustriske elementer i Kyros hær var meget misfornøjede med denne bålfærd og gjorde, hvad de kunde, for at hindre den.

Disse par træk, de eneste, vi kender af den persiske stammes særlige religiøse liv, leder os altså

ikke hen imod den avestiske religion, men snarere på væsentlige punkter bort fra den, og lærer os, at selv den achæmenidiske familie, der utvivlsomt var rettroende, har forbeholdt sig sine persiske særskikke og familieguder ved siden af deres Avestatro. Vi må da søge dennes hjemland andetsteds end i provinsen Persien.

Man har troet at finde dette hjemsted i Baktrien, og der er dem, der tror det endnu[6]. Det bjærgrige østland var berømt for sine tapre krigere og så lidt af en ødemark, at der fra denne provins kunde tilflyde den kongelige fiskus ret betydelige indtægter. Og efter Alexander, fra de græskparthiske kongers tid og indtil det sassanidiske riges undergang, blev Balkh, som landet nu kaldtes, og dets nærmeste nabolande Persiens erklærede tyngdepunkt. Der har altså været kræfter i den baktriske stamme, hedder det, som gør det troligt, at denne udkant af Iran blev arnestedet for rigets tro. Man nærer måske endogså en vis romantisk tilfredsstillelse ved atter her at træffe et exempel på, hvorledes det er under et kraftigt naturliv, at åndens højder nå's, og således går det til, at ingen i lange tider nærer fjærneste mistro til den gamle, fra Grækerne bekendte og også i persiske skrifter forefundne overlevering, at Zarathustras lære var opstået i Baktrien; man kalder endnu til vore sidste årtier Avestas sprog det gammelbaktriske, skriver om østiranisk kultur på basis af Avesta osv.[7]. — De to eneste holdepunkter for antagelsen, som fortjener at diskuteres, er traditionens mange vidnesbyrd om, at kong Vishtaspa (Hystaspes), hvem Avesta bestandig priser som den fyrste, der antog sig profeten og fremmede hans værk, var konge af Baktrien, og den ganske vist slående kendsgerning, at den »verden«, Vendidad strax i sit første kapitel gør geografisk rede for, be-

står af lutter østiraniske lande og kun giver plads for en eneste af Persiens vestlige provinser.

Men begge disse støtter svigte. Hvad Vishtaspas hjem og rige angår, da har man ladet sig besnære af alt for sene traditioner, af Firdusi, af Zarathustrabogen og dårlige græske og latinske beretninger, (der endogså af og til gør Zoroaster selv til en ældgammel konge af Baktrien); og man har derved overset det højst betydelige faktum, at selve Avesta ikke mæler et ord om Vishtaspas eller Zarathustras ophold i Baktrien, ja tvertimod giver tydelige vink om, at hans hjemsted må søges i det vestlige, (idet den f. ex. lader ham ofre ved floden Daitja, i hvilken man genkender Oxus)[8]), og hvad de græske beretninger angår, da er det værd at mærke, at en mand, der havde været med Alexander i Persien, Chares af Mytilene, nævner Medien som Hystaspes land[9]), og kirkefaderen Lactants har altså ikke været så ilde underrettet, når han omtaler denne konge som en rex antiquissimus Mediæ[10]).

At traditionen, der også behandler Hystaspes legendemæssigt ved at gøre ham til storkonge af Persien istedenfor den beskedne underkonge, som han sandsynligvis har været, er kommet ind på at gøre Balkh til hans sæde, lader sig nu ganske let forklare. Ti dengang denne landsdel (fra den græskparthiske tid af) kom til hæder og værdighed, kappedes selvfølgelig digtere og præster om at forlægge rigets og religionens forhistorie til dette nye centrum, for derved at give det de for en residens nødvendige ahner; og navnlig måtte det smigre de ortodoxe Sassanider at få at høre, at den store reformation i grunden var foregået ved deres eget hof engang i gamle dage. At Vendidads verdensgeografi bliver udelukkende baktrisk og ganske glemmer, at der dog også i »verden« gives noget, der hedder Medien

og Susiana, er ikke at undres over, ja man bør endog tilgive de gode folk, der har skrevet dette kapitel for at give den gamle lovbog en ny og stadselig indledning, at de i deres baktriske forhippethed har været så minutiøse, at man af deres provinsopregning endogså kan datere kapitlets redaktion til kongerne Mithradates og Demetrios tid[11]).

Således driver Avesta selv os ud af alle formodninger om værkets specielt persiske eller baktriske affattelse, og alle sikre antydninger viser os hen til Medien som religionens stammeland. Dette stemmer nu ikke blot med Avestas sprog, der allerede af Rask bestemtes som Medisk, men det stemmer med hele den karakter af gammel kultur og fint udviklet teologi som Avesta bærer, og som just ikke viser hen blandt Baktriens røgtere, men til det med verdenscivilisationen nærmest forbundne og i den ældste historie mest fremragende af Irans lande.

Af dette må da Zarathustra tænkes at være fremgået, og når vi kommer til beretningerne om hans levned, vil vi få yderligere vidnesbyrd om, at det er både begyndt og ført i Mediens vestlige egne.

Først må vi dog oplede den religiøse jordbund, af hvilken hans lære skød frem, den tro, de gamle Iranere oprindelig har haft, og som vi vel, i modsætning til den profetiske lære, han bragte, tør kalde iranisk hedenskab, ligesom man jo taler om et arabisk hedenskab før Mohammed o. l.

IRANISK HEDENSKAB.

SJÆLE OG SÆRGUDER.
DYREDYRKELSE.
VAND- OG REGNGUDER.
DRAGEKAMPE.
ILDDYRKELSE.
DEVER OG ASURER.
INDISK OG IRANISK.

Om de iraniske folks oprindelige tro har vi ingen umiddelbar viden. Ingen grave, templer eller mindesmærker, ingen indskrifter — endsige skrifter — beretter os derom. Dog, læser vi Avesta godt igennem, vil vi efterhånden fornemme, at selv ikke en så energisk reformation som Zarathustras har kunnet bryde helt med det bestående, men at den gamle religiøse bund, der byggedes på, ofte mærkes igennem den nye lære. Dette iraniske hedenskab er forsåvidt let at skælne fra den avestiske teologi, som de to ser meget forskellige ud. Teologien er et klart og konsekvent præsteligt system, bygget over få grundtanker, hvis indhold er moraliserende, og hvis udtryk er en ejendommelig abstrakt terminologi. Når vi nu midt i dette system finder træk af en primitiv, naturbunden, tilfældig sammenhobet folketro, ligger det nær at antage dette sidste for rester af en tidligere lavere stående religion. Men heller ikke denne slutning er sikker; ti da vi har alt vort direkte kendskab til folketroen fra den yngre Avesta, ja endogså fra Bundehesh og endnu yngere skrifter, melder den mulighed sig, at adskilligt af dette stof kunde være senere tilkommet og fremmed gods, og vanskeligheden bliver da den at udskille

de ældre bestanddele fra de senere tilsætninger. Så svær denne opgave skulde synes, er vi dog ikke ganske uden midler til at løse den.

Hvad Gathaerne omtaler, enten for at afvise det eller forlige sig med det, eller som stiltiende forudsætning, er naturligvis førgathisk, og tør da også betragtes som førzarathustrisk.

Hvad Vedaerne indeholder i lignende form som Avesta, tør i reglen betragtes som fælles fortidseje. Man må imidlertid, når man skal oplede dette, passe på, at man ikke vildledes af navneligheder, der i de to stærkt beslægtede sprog let kan opstå, uden at der er real forbindelse. Kun denne sidste: ligheden mellem gudernes, sagnenes og de kultiske forholds hele karakter kan vise virkelig på vej — og så må vi endda vogte os for, at ikke en eller anden senere udvexling mellem nabofolkene leder os på vildspor. Som et advarende exempel på misbrug af denne komparative fremgangsmåde kan Darmesteters »Ormazd et Ahriman« stå, hvor der ved hjælp af Vedaerne konstrueres en arisk baggrund for alle vigtige træk i Parsismen, — en metode, som den store forsker i sit senere hovedværk i alt væsentligt kom bort fra.

Vort almindelige religionshistoriske kendskab til trosformers og kultusformers ælde kan også komme os til hjælp. Vi vêd dog noget om, hvad stempel en primitiv kultur sætter på folkenes religion, og kender ad arkæologisk vej især en del til de indogermanske folkeslags barnetro; den møder vi også spor af i Avesta, og vêd altså, hvor disse spor bære hen.

Vi tør da f. ex. trøstigt mene, at om der skulde vise sig sjæledyrkelse i Avesta, så har vi med

noget gammelt at gøre. Ti selv om man ikke med animismens lyrikere mener, at sjæletroen er religionens eneste begyndelse eller måske både dens begyndelse og ende, så er der dog tilstrækkeligt vidnesbyrd om, at dødedyrkelse og fædrekultus stammer fra primitive forhold, og er fuldt så gammel af år som noget andet religiøst fænomen, vi kan forfølge tilbage.

Og at der findes rester af en sådan animisme i Avesta, derom er der firsindstyve textspalters vidnesbyrd i det endeløse litani, som hedder Fravardinyasht (Yasht 13). Den er viet de såkaldte Fravashis eller Ferver, som de hedder på nypersisk. Ordets betydning er klar nok i Avesta; det kommer af *fravar* og betyder »bekendelse« [1]), idet Fravashien er en personifikation af den frommes rettroenhed, der våger over ham som hans genius eller bedre Jeg og engang skal tage imod ham hisset og lede ham til paradiset. Eller psykologisk: Fravashien er den transcendente, den himmelske og evige del af menneskets sjæl.

Dette er imidlertid kun den teologiske drejning af en foreliggende folketro, hvorved man måske endog har ændret disse ånders navn, så at de kom til at passe ind i det teologiske system — en trafik, som de zarathustriske præster ofte synes at have brugt [2]). I dette tilfælde kunde man måske finde ordets oprindelige betydning, i Spiegels og Darmesteters oversættelse: ernære, underholde *(par-var)*, *le génie qui nourrit*, hvilken støtter sig på traditionelle forestillinger om, at det er denne del af sjælen, der gør, at mennesket spiser og fordøjer (Bundehesh), og som idetheletaget giver væxt. (Da. II, 502 f.).

Og spor af det oprindelige skinner tydeligt igennem. Ti Fravashierne er i Avesta ikke blot de enkelte menneskers fylgier, men også de forskellige stammers, bygders og landskabers værneånder, og

ser man nøjere til, finder man i texterne selv antydninger, ja indrømmelser af, at vi her — ihvertfald for en del — har at gøre med de afdødes ånder, med »sjæle« eller »fædre« i ordets animistiske forstand. Således Yasna 26, 7: »Vi tilbede de afdødes sjæle *(iristhanãm urvãnō)*, de Retfærdiges Fravashis, alle vore afdøde slægtninges Fravashis i dette hus, lægs og lærds, mænds og kvinders Fravashis af begge køn tilbede vi«. Det samme i Yasna 71, 23, hvor det ligefrem siges: »de afdødes ånder, som *(yå)* er de Retfærdiges Fravashis«.

Hertil svarer det lidet, vi vêd om Fervernes udseende. I Yasht 13, 70 står en linie, hvis oversættelse har voldet nogen besvær: »de komme flyvende til ham ganske som en velbevinget fugl« eller: »som om en mand var en fugl« [3]). Dette belærer os ialtfald om, at sjælene tænktes i fugleskikkelse. Men dette stemmer med en i oldtiden almindelig forestilling om sjælene. Den ægyptiske *ba*, der psykologisk set er ganske identisk med Fravashien, nl. sjælens transcendente del, afbildes — som vi kan se det af talrige statuetter — som en fugl, stundom med menneskehoved, og i begyndelsen af det babyloniske digt om Istars helvedfart, der giver os et vistnok meget antikt billede af underverdenen, fremstilles sjælene som fugle. »De er klædte som fugle, med vingeham«. Også hos Grækerne finder vi spor af den samme tro. Ælian beretter, at man ved Athos, hvor Xerxes flåde havde lidt skibbrud, så hvide duer, som var de omkomnes sjæle, og myterne om Prokne og Filomele afspejler den samme tro. Endnu i de ældste kristelige katakombmalerier afbildes sjælen ofte som en fugl. Burckhardt, som har erindret om disse sidste data (Griech. Kulturgesch. II, 13—14), sætter dem også i forbindelse med det i oldtiden berømte fuglevid. Fuglevid er mandevid. Men iøv-

rigt er det vel fuglens (og sommerfuglens) lethed og flyven-bort, der gør den til billede på sjælen[4]).

Om Fravashiernes oprindelige kultus får vi næppe besked gennem den dødemesse, hvortil litaniet hører[5]); men ad anden vej gives der os vink, der røber, at den i fordums tid har været en primitiv dødedyrkelse. For det første ser vi af den persiske kalender, at Fravashierne fejres i perioden Hamaspathmaêdaya (10—20 marts) ɔ: de 5 sidste dage af året plus de 5 skuddage, som måtte lægges til det antike år; og disse dage har de indogermanske folk altid været tilbøjelige til at hellige de afdødes ånder. Af den religiøse dagsorden ses det fremdeles, at Fravashierne just anråbes om aftenen, nemlig i Aiwisruthrima Aibigaya, som er den første halvdel af natten (kl. 6—12); hvilket ligeså nøjagtigt stemmer med frændefolkenes forestillinger om sjælenes tid; kun at man i Europa også indrømmer dem resten af natten, således som Grækerne gjorde det med spøgelseheroerne, og således som folkeviserne lader genfærdet vanke om indtil hanegal.

I Hamaspathmaêdayatiden har de døde dog særlig været på spil, og vi lærer af Fravardinyashten selv, at man i persisk folkeskik har båret sig ad med Fravashierne ganske som Grækerne med heroerne på Anthesteriefesten, da spøgelserne kom og besøgte deres slægtninge ved højlys dag, og da man stillede mad frem for dem. Ti det hedder (Yasht 13, 49—52): »Vi hylde de gode, mægtige, velgørende Fravashis, som stiger ned til bygderne i Hamaspathmaêdayatiden, og kommer der 10 nætter i træk og beder om hjælp: Hvem vil prise os? Hvem vil hylde os? Hvem vil regne os for sin, og hvem vil velsigne os? Hvem vil modtage os med en håndfuld kød og en klædning og hellig ærbødighed?« Den,

der opfylder denne pligt, hedder det fremdeles, han skal have huset fyldt i det kommende år — altså ganske som med nissen og julegrøden. At skikken har holdt sig helt ind i middelalderen, bevidner Alberuni (Chronol. 210, se Da. L. Z. A. II, 503), der fortæller, at man stillede maden i de afdødes værelser eller på husets tag og mente, at de færdedes i familien selv; samt at man røgede med enebær i huset, »til vellugt«, siger Alberuni, men dog vel snarere for at holde sig gespensterne lidt fra livet (ligesom Grækerne tyggede hvidtjørn o. l.). Klædningen gaves til de fattige ligesom ved gravølsfesterne; den døde bisattes nøgen, men skulde dog eje en klædning at tage på ved opstandelsen, og denne sikrede man ham ved at skænke den til en fattig. En tilsvarende indisk skik var klædningeofret ved çraddhafesten[6]).

Der kan altså føres religionshistorisk bevis for, at Fravashidyrkelsen ihvertfald for en del har udviklet sig af dødedyrkelsen. Gathaerne har ikke haft brug for disse ånder, ti de nævner dem ikke med et ord, hvilket stemmer godt med disse hymners afvisende karakter overfor al populær kultus; dog har den senere teologi åbenbart beskæftiget sig meget med dem, siden den har kunnet sublimere dem så fuldstændigt og givet dem hin udprægede karakter af engle. Denne indgribende ændring af fænomenet, hvorved dets oprindelige skikkelse omtrent er gjort ukendelig, er et vidnesbyrd om, at det er resten af noget gammelt, førzarathustrisk, vi her har for os, og det svækker derfor ingenlunde Fravashidyrkelsens ælde, at den ikke omtales i Gathaerne, men først i den yngre Avesta. Iøvrigt må man vel tænke sig, at dødemåltiderne mere har været tålte af kirken end ligefrem befalede, og at det altså er gammel folkevane, der har bevaret dem.

En anden sag er, om Fravashiernes forhistorie udelukkende er at søge i dødedyrkelsen. Dette spørgsmål rejser sig, når vi betragter de talrige og vigtige hværv, som Yashten tillægger disse genier. Ti de er ikke blot personernes og slægternes beskyttere og har familiens lykke og velstand i deres hånd — hvilken magt jo både ånder og nisser almindeligvis kan have; men der er ikke den virksomhed i naturen eller menneskelivet, som Fravashierne ikke har at gøre med, idet alt så at sige må gå gennem deres hænder for at blive gjort, og dette ligger egentlig udenfor sjælenes eller »fædrenes« virkekreds. Ti det er Ferverne, der holder sol og måne og stjærner i deres baner, som lader vinden blæse, skyerne regne og floder og bække rinde, som lader alle urter og planter skyde op af jorden og lader hjordene formere sig, det er dem, der former barnet i moders liv og giver det alle dets lemmer, det er dem, der lader det føde og skænker mødrene mange børn. De gør den syge karsk, de iler med væbnet hjælp til kamp i slaget, men kommer også til hjælp på farefulde rejser, »når vejene er fulde af frygt«, ja selv vognen hjælper de på gled, når den er blevet stikkende[7]) — eller rettere sagt: det er ikke dem, som gør alt dette, men Ahura Mazda igennem dem; men dette vil kun sige, at den monoteistiske teologi har lagt beslag på disse ånder og indordnet deres oprindelig selvstændige virksomhed under sin gud. En lille ventil står dog åben for deres gamle frihed i v. 23, hvor det hedder, at de sætter sig i bevægelse »på egen hånd«, når man anråber dem. Ligeledes er det jo dog tegn på en vis selvstændighed, når det (i v. 64 ff.) fortælles, hvorledes de i hundrede- og tusindvis slås og rives om vandet, når det ved flodstigningstid begynder at vælde ud af søen Vourukasha, alle regnstrømmes kilde, »hver for sin bygd,

sin egn og sit land, idet de siger: »Vort land er i nød og i tørke!«

Skal vi forstå dette brogede hedenskab med dets mangfoldige specifikation af livets hjælpende kræfter og enkelte gudefunktioner, så er det ikke just animismen, vi skal ty til; men der er en analogi for det hele forhold, som kaster lys over denne side af Fravashidyrkelsen og giver den dens religionshistoriske bestemmelse. Det er den dyrkelse af særguder, og øjebliksguder, af guder for de enkelte virksomheder i natur og menneskeliv, som Usener har påvist så tydeligt hos Grækere, Romere og Lithauer[8]), at der her er vundet et helt område for religionsforskningen og påpeget en begyndelse for det religiøse liv, som man nu er pligtig til at efterspore, hvergang man står overfor en religions oldhistorie[9]).

Ét mangler disse Fravashier imidlertid i at være rigtige særguder, og det er navnene. I de europæiske mytologier er sådanne guddomme nemlig i høj grad karakteriserede ved navne, der umiddelbart angiver deres bestillinger, så at de ofte slet intet egennavn har, men kun en funktionsbetegnelse. Heraf er der blandt Fravashinavnene slet intet spor, ja ikke engang af den for særguder hyppige lokalbetegnelse, der blot angiver dem som det eller det steds gud. Den sidste mangel kunde nu vel forklares; dersom Iranerne nemlig i den fortid, hvis spor vi her skulle oplede, ikke har ført noget stedfæstet liv, men har bevæget sig nomadisk og kun været inddelt familievis, i de klaner (Av.: *vīs*. KI.: *vith*), der også ifølge kileskrifterne har haft deres særlige guder, og som endnu spiller en stor rolle under den senere Avestas stedfæstede forhold. Først senere blev Ferverne da lokaliserede; vi ser dem strides »hver for sit hus, sin klan og sin egn«.

Når nu ikke engang de enkelte klanguders navne er bevarede — endsige da funktionsgudernes betegnelser — i Fravardinyashtens lange navneliste, men den hele fortegnelse kun giver os historiske eller sagnagtige herosnavne, da kan dette forhold kun forklares derved, at de episke skikkelser har slugt de gamle Fravashier, hvilket såre nemt kunde ske, da kirken jo netop betragtede Ferverne som de enkelte menneskers himmelske repræsentanter. Men også for en sådan fortrængning eller omdøbelse af oprindelige særguder har vi religionshistorisk analogi, nemlig i de oldeuropæiske særguders overgang i den katolske helgenliste. Her er nøjagtig det samme forhold som i Parsismen: bestillingen fortsættes, men navnet er forandret, således som man kan se det af Useners udførlige helgenlister (Götternamen s. 116 ff.). I virkeligheden var Fravashierne også den parsiske kirkes helgener, idet man stolede på deres overskydende gode gerninger og søgte at få del i disse, og det er da naturligt, at man fornemmelig fremhævede de i troens og folkets historie berømmelige personer, der måtte antages at have bidraget særligt til denne thesaurus. —

Findes der da ikke særguder, som har fortsat deres liv på en mere ligefrem måde, og som ikke er gået op i Fravashimylret? — Måske.

I en ægte gammel Gathahymne (Yasna 29) omtales to væsener, *Geush urvañ,* oxesjælen, og *Geush tasha,* oxeskaberen. Den første er den himmelske repræsentant og tribun for kvæget, den anden er sandsynligvis Ormuzd selv. Oxesjælen klager over al den tort og kvide, som køerne må lide på jorden, og oxeskaberen sørger da for, at der skaffes dem tålelige kår. Det er ikke undgået Tieles skarpe blik,

at vi her har en avestisk overarbejdelse af et gammelt kosmogonisk motiv, der er os bevaret i Bundehesh (3, 4, 10, 14, jfr. Zad Sparam 2, 3, 9). Iranerne har ligesom deres indogermanske stammefrænder fantaseret om, at der i tidernes morgen skabtes et menneske og en oxe, som begge dræbtes; af urmenneskets lig opstod de første mennesker; af tyrens ådsel spirede alle planter op; af dens sæd, som lutredes i månen, udsprang alle dyr; men tyrens sjæl fôr til himmels og lever der som køernes Fravashi og beskytter. I Zad Sparam 3 fortælles det, hvorledes denne tyresjæl *(Gōshurun)* løber til Ormuzd og klager over den voldsdåd, der er øvet på dens jordiske legeme, da det dræbtes, og det er da denne klage, som har afgivet motiv til den 29de Yasnas dyrebeskyttelseshymne.

Tyrens banemand er i Bundehesh selvfølgelig djævelen Ahriman; men Tiele formoder, at også dette er en særlig iranisk version af myten. I andre mytologier, som f. ex. den babyloniske, er det selve den skabende gud, Marduk, der dræber uhyret for deraf at danne jorden. Deraf slutter Tiele, at det er selve Geush tasha, oxens skaber, som har dræbt den, men at man har forandret på dette sidste træk, der ikke passede til avestisk tankegang, og tildelt Ahriman drabsmandens rolle. Da der nu existerer talrige billeder af en persisk gud, der ombringer en tyr, mener Tiele, at denne gud, Mithra, er den kosmogoniske tyreslagter og altså tillige tyrens skaber, Geush tasha, der således indskrænkes til oprindelig at være en kosmogonisk figur, opkaldt efter sin tyrebedrift.

Hvad nu den specielle formodning om Mithra angår, da må det derimod indvendes, at de omtalte monumenter er meget sene (de ældste fra det 2det årh. e. K.), overvejende vestasiatiske, og at det ikke

er udelukket, at det hele tyremotiv er noget, der er kommet senere ind i Mithramyten ved kombination med andre kulter. I Avestas udførlige Mithrayasht forlyder der ikke det ringeste om denne dåd, og Mithra bringes overhovedet ikke i Avesta sammen med oxen.

At det skulde være Geush tasha, som oprindelig tillige er tyrens banemand, er dermed dog ikke udelukket, men ethvert sikkert spor deraf må regnes for tabt, og vi er ikke berettigede til på en så svag formodning at indskrænke denne guddom til blot at være en kosmogonisk figur. Avesta selv har kun én mening om oxeskaberen, nemlig at han er den, som har givet Iranerne deres køer, og som tager vare på køerne, hvorfor den fromme bonde med tak og tillid kan henvende sig til ham (Yasna 51, 7), og man er fuldt berettiget til at antage, at dette også i begyndelsen i folkets rent nomadiske tid har været forestillingen, som da kan have afsat den mærkelige kosmogoniske slagtning som sit biprodukt. Endelig må det ved Mardukmyten erindres, at denne gud vel dræber uhyret og skaber verden deraf; men uhyret selv har han ikke skabt.

Vi tør da med en vis ret betragte Geush tasha som en gammel oxegud eller nomadegud, der nu virker videre i Avesta i sit oprindelige kald, kun at han her er faldet sammen med Ormuzd og kun hist og her (som Yasht 31, 9) har bevaret en rest af sin gamle selvstændighed. I Yasna 51, 7 kaldes Ormuzd dog ligefrem Geush tasha. — Vi vilde altså her have et exempel på en tidligere særgud, der er absorberet af den sejrende teologis hovedgud.

Om vi nu tillige skal kalde *Geush urvan* en oxegud er tvivlsomt, skønt den, tilligemed den afdøde oxekrop, anråbes mellem de himmelske væsener (Yasna 1, 2 o. fl. st.). Men stor sandsynlighed er

der for, at oxen har været dyrket som helligt dyr i føravestisk tid; det kan vi slutte bl. a. af en enkelt, skarpt markeret kendsgerning, nemlig den enestående lutrende kraft, som Perserne — på tværs af al Avestaraison — tillægger oxens urin. Ellers er nemlig sådanne vædsker og overhovedet alt, hvad der som dødt og ubrugeligt forlader en organisme, det ureneste og mest besmittende, Avesta vêd at nævne. Allerede Grækerne morede sig over, at Perseren anså det for en grufuld synd at spilde sit vand ned ad benene. Når oxeurinen nu danner en så modstridende undtagelse, at den ikke blot som udvortes rensemiddel er probatere end selve de hellige vande, men også i graverende tilfælde skulde drikkes i koppevis, så kan det kun forklares ved, at den er en udstrømning af et særlig helligt dyr — og vi er så langt, som vi ad logikens vej kan komme, inde på en forhistorisk dyrkelse af oxen, sådan som vi også af lignende grunde må formode den for de indiske folks vedkommende. — Også det i den oldpersiske kunst stærkt fremtrædende oxemotiv fortjener i denne sammenhæng at nævnes.

Fra hin nomadetid, der gjorde guden til koskaber og kosjælen til gud, stammer også hundens hellighed hos Perserne. Ligesom katten i det agerdyrkende Ægypten, blev hunden i det kvægvogtende Iran regnet for bedre end mennesker. Døde hunde bisættes side om side med menneskers lig; at dræbe en hund er helligbrøde og koster endeløse soninger, og endnu til det sidste er hunden med pandepletter, »den firøjede hund«, ligdæmonens virksomste fordriver, ligesom hundeblikket *(sag-dīd)* overhovedet er frelse mod onde øjne. Nogen egentlig guddom er hunden dog ikke i Avesta, ligesålidt som man kender nogen hundegud; dog har engelen Sraosha, Persernes Hermes, i sin egenskab af vejgud og

sjælefører hunden i følge; og hunde bevogter sjælebroen, der fører de retfærdige døde op til paradiset.

Imidlertid har dyreverdenen utvivlsomt spillet en meget større rolle i den gammeliraniske tro, end man kan se af disse enkelte former af tilbedelse. Den primitive forestilling om, at guderne — ihvertfald for en tid — kan optræde i dyreskikkelse, har Iranerne delt med deres indogermanske stammebrødre. Med rette har Burckhardt i sin skildring af den græske religion lagt megen vægt på de helleniske myters idelige tale om metamorfoser[10]). Disse gudernes og menneskenes forvandlinger til dyr eller planter forudsætter en tættere sammenhæng, en mere flydende overgang mellem fornuftvæsener og naturvæsener end vi nutildags vil antage. Grækerne legede med denne forestilling i deres myter, men i deres kultus var den ramme alvor[11]), og guddommen dyrkedes her ofte nok under et eller andet dyresymbol. Den lethed, hvormed enkelte græske tænkere bevægede sig over i sjælevandringslæren, er på denne baggrund ikke uforklarlig, og man behøver såmeget mindre at aflede disse Pythagoras' og Platos teorier af orientalske indflydelser, som vi mangfoldige steder ser lignende tanker spire op af selve den europæiske folkebund. En virkelig metempsychose finder vi i resterne af keltisk religion, hvor menneskesjæle endog lever videre i fiske[12]), og den irske almuetro er, som man just for nylig har haft lejlighed til at se det[13]), særlig rig på forestillinger om mennesker, der efter døden optræder som harer, frøer eller andre dyr. Overhovedet lever vore eventyr jo i denne sfære med deres forvandlede prinser og prinsesser, og hele fabeldigtningen er et vidnesbyrd om, at gærdet mellem dyr og menneske for den oldeuropæiske tanke ikke har været højere, end at fantasien bekvemt kunde sætte over det.

I Indien, hvor netop fablerne har været så fremherskende, kan deres sammenhæng med sjælevandringslæren tydeligt påvises[14]), men denne sidste teori dukker dog så sent op, at den kun med største usikkerhed lader sig spore i Vedaerne. Derimod optræder vexelforholdet mellem dyr og åndelige væsener meget tidligt i Indien under en anden form, nemlig i troen på *avatāra's* eller inkarnationer. Ifølge denne åbenbarer guderne sig snart i dyreham, snart i menneskeskikkelse eller — som ordet siger — »stiger ned« i disse jordiske former, hvilket man navnlig har lejlighed til at iagttage i den endnu bestående Vishnumytologi. Men at Avataralæren allerede findes i Veda, har Pischel tilstrækkeligt godtgjort[15]), og han betænker sig ikke på at kalde den oldarisk, idet han tillige finder den i Avesta. Ti ligesom Vishnu har 10 inkarnationer, har den avestiske sejrsgud Verethraghna også sine 10, af hvilke de 7 er i dyreskikkelse som tyr, hest, kamel, vildsvin, rovfugl, vædder og vildbuk. Og en anden avestisk guddom, stjærnen Tisthrya, gennemgår en ganske lignende forvandlingsrække, hvorom vi senere skal høre nærmere. Her, ved Tisthrya (Yasht 8), bemærkes det udtrykkeligt, at det er forvandlinger, en skikkelses påtagelse, vi har at gøre med, hvilket tjener til at belyse Yasht 14, hvor det blot hedder, at Verethraghna åbenbarede sig for Zarathustra i disse dyreskikkelser; vi lærer da, at det ikke er blotte egenskaber, styrkesymboler, men mytologiske processer, denne krigsgudens hymne udfolder for os, og det er en berettiget antagelse, at det er gamle forestillinger, som her dukker op i en senere kultusdigtning.

At det er alvor med Verethraghnas dyreskikkelser ser vi nu også af en videre sammenhæng i den Yasht, som er viet ham. Rovfuglen, hvis skikkelse

han antager, hedder i 14, 19 Varghna; men den samme fugl omtales i 14, 35 f. som Varjan, og det siges, at den, som ridser eller gnider sin hud med dens fjer, eller bærer en af dens fjer eller knogler på sig, er usårlig i slaget. Den samme usårlighed skænker en Haomagren (v. 57) eller en ædelsten (58). Fuglen synes da her ligesåvel som Haoma'en i og for sig at være en helligdom, og den hele fetischisme, som disse vers udfolder for os, at være gammelt gods. Endnu Firdusi kan fortælle, hvorledes en fjer af fuglen Simurgh beskytter den hvidfødte dreng, som opfostredes af den hellige fugl.

En anden rolle spiller fuglene i den persiske overtro som visdomsfugle. Forestillingen om fuglevid er udvidet til troen på fugle, der bringer åbenbaringen eller den højeste visdom (ligesom Odins ravne, orakelduer o. l.). Således fuglen Karshipta i Yimas have, hvilken har den samme funktion som senere Zarathustra; fremdeles fuglene Amros og Kamros, der bygger i livstræets grene, og endelig den omtalte fugl Simurgh, i hvilken alle disse fugleskikkelser synes at være gået op, og som i den grad bliver den højeste erkendelses bærer, at den i den sufitiske spekulation bliver symbol på den guddommelige visdom[16]).

På menneskeligt område spiller dyreforvandlingerne derimod ingen rolle i Avesta. Perserens skælneævne har været for ubestikkelig til her at hilde ham i nogen forvexling, og medens han vel stedse deler den gammelariske forestilling om, at mennesket efter sin død opløses i naturens elementer for igen at tilbagegives af disse, så lader han ikke det levende menneske flyde ud i naturen, og er mindst af alt oplagt til totemisme, hvormeget han end opkalder sig efter dyr, og hvor betydningsfuldt end den varslende sanger ved Asty-

ages' gilde kvad om det vældige vildsvin, der snart vilde lægge hans rige øde[17]).

Medens Inderen ved sin naturfølelse, sin fantasi og digteriske trang, ikke mindst ved det træk af selvopgivelse, der snart kommer til at præge hans tænkning, føres dyreverdenen stedse nærmere, drages Iraneren af sin faste vurdering af mennesket og menneskets opgave bort fra denne opgåen i naturen, og hans dyredyrkelse er, hvor vi møder den i Avesta, egentlig kun livskraftig på det praktiske område, hvor han arbejder med dyrene, og hvor det derfor falder ham naturligt at bevare sine gamle nomadiske traditioner.

Yima, den gamle hyrde, peger ligeledes tilbage mod en nomadisk fortid, og nøjere bestemt mod de ariske stammebrødres fællesliv. Hans førzarathustriske alder kan godtgøres gennem et karakteristisk Gathasted (Yasna 32, 8), hvor ortodoxien udtrykkelig tager afstand fra ham og forkætrer ham som en stor synder. Det var nemlig ham, der lærte menneskene at spise oxekød og derved lagde grunden til det Onde, som Gathaerne særligt kæmper imod. Andre steder er Yimas brøde den, at han gjorde sig skyldig i løgn. »Og fra den stund«, hedder det (Yasht 9, 34), »da Yima havde sat sin hu til løgn og usand tale, da veg den synlige herlighed fra ham i fugleham. Magtberøvet blev kong Yima den mægtige fordrevet og flakkede hvileløs om på jorden, nedbøjet af sin onde samvittighed«. Bundehesh vêd at melde (23, 1 f.), at »Yim« af frygt for djævlene gik fra forstanden *(nismo)* og ægtede en djævlekvind, hvorved han mistede sin magt; Firdusi endelig tager Yashtsagnet op og fortæller om kong Djemschid, der i sin lykkes hovmod lod sig dyrke som gud; men da tog Ormuzd herredømmet fra ham, og navnløse kvaler måtte den flygtende konge døje.

Disse myter og sagn om en detroniseret hersker røber utvivlsomt spor af en kultusforskydning; man søger en grund til at nægte den fordum Højthædrede sin hyldest, og med Avestas stærke moralske sans finder man denne i en brøde, han har begået; han bliver ikke — som i andre religioner — den onde ånd, men synderen.

Lige så talende som disse afvisninger er den præstelige teologis forsøg på at forlige Yima med Zarathustrareligionen og skaffe ham en plads i den hellige historie. Ormuzd, hedder det (Vend. 2), bad oprindelig Yima om at forkynde sandheden på jorden; men den brave hyrde regnede sig for ringe dertil: han beder om, at denne store gerning må blive Zarathustra forbeholdt, og at han selv må nøjes med den beskednere: at øge og nære Guds skabninger på jorden. Dette er åbenbart et teologisk arrangement. Den gamle Adam er for stærk til, at den nye Adam helt kan fordrive ham af den hellige historie, og han skrues da ind i udviklingen med en altfor håndgribelig underordning under den kommende profet. Men at Yimamyten i virkeligheden er uforligelig med Zarathustralæren, det ser vi af den fuldstændige kontrast, der består mellem det forløb, som Yima giver verden, og det, der ellers omtales i Avesta. Ti her hedder det altid, at verden skal forgå ved ild, men Yimamyten lader verden ende med kulde og mørke, en slags Fimbulvinter, således som vi finder den i de nordiske sange; og måske vi virkelig her i det iraniske sagn har en mindelse om den ældgamle indogermaniske verdensbetragtning, der kom bedre til sin ret i Tyskeres og nordboers dunkle verdenssaga end i Persernes kirkelære[1]).

At Yima tænkes som gammel konge viser den udvidede form af hans navn Yima xaêta, der har

fortættet sig til det nypersiske Djemschid og betyder »herskeren Yima«; hans symboler, ring og stav, der i hans hænder får en magisk virkning, tyder i samme retning. Hans herskertid ligger tilbage i en længst forsvunden old, da der var idel lykke på jorden; han er guldalderfyrsten, folkefaderen i hin uskyldige hyrdetid, som den stridende menneskeslægt skuer tilbage imod med et suk. Og guldaldersagnet hæfter uløseligt ved Yimas navn. Taler Bundehesh om bjærget Bakyir (12, 20), som nu står øde, forsømmer den ikke at tilføje, at i Yimas tid var det helt bedækket af byer og stæder. Med lykken fulgte uskyld og dyd. »I Yimas tid blev alle pligter udført mere fuldkomment« (Bund. 17, 5). I denne ånd beretter Firdusi også Djemschids saga. Avesta giver omstændelig besked om sagen og tegner billedet af Yimas tid med usædvanlig tydelighed.

Da Ormuzd, hedder det i Vend. 2, havde overdraget Yima, der altså ikke vilde være profet, at røgte jorden og dens skabninger, svarede Yima: »Vel, jeg skal fremme din verden, jeg skal værne din verden, jeg skal tage fat og nære og mætte og vogte dine skabninger. Og ikke skal der i mit rige blive frostvind eller hede eller sygdom eller død«. Hvor Yima omtales i den berømte Homyasht (Yasna 9, 4-7), hedder det: »Yima, herskeren, den gode hyrde, den herligste af de fødte, mennesket med soleøje; han, der under sit herredømme gjorde kvæg og mænd udødelige, vand og urter evig friske, han bevirkede, at man spiste føde, som ikke formindskedes[2]). Under den mægtige Yimas herredømme var der ikke kulde og ikke hede og ingen alderdom og ingen død og ikke den djævleskabte avind; som femtenårige af væxt vandrede både fader og søn, sålænge Yima, den gode hyrde, Vivanhas søn, monne herske«. »Således«, fortsætter Vendidad (2, 8), »forløb

tre hundrede vintre under Yimas herredømme, og denne jord blev fuld for ham af småkvæg og storkvæg og mennesker og hunde og fugle og brændende, lysende bål, og ikke kunde kræ eller kvæg eller mennesker få plads derpå. Da gik Yima frem mod lyset, mod syd, mod solens vej og trykkede sin guldring mod jorden og stødte sin stav imod den og sagde: »Udstræk dig venligt, o jord, og udvid dig, at du kan bære kræ og kvæg og mennesker«. Således udvidede Yima »denne jord«, så den blev en trediedel større end tilforn, og der gik nu kvæg og mennesker omkring efter eget tykke sådan og så mange, som han ønskede«. Dette gentager sig nu to gange, efter 600 og efter atter 900 års forløb, så Yimas rige bestandig øgedes.

Til denne ganske klare fortælling om Yima føjer Vendidad i det samme kapitel en temmelig dunkel legende. Westergaard har behandlet den svære text og refererer den således[3]): »Ormazd mødes med de hellige ånder og Yima med de bedste dødelige i den gode Daityas ariske kildeland. Da åbenbarer Ormazd ham, at over den legemlige verden skulle landene lide nød, såvel ved den strænge, stivnende vinter og heftige snefog, som derefter ved oversvømmelser, tøbrud og regnskyl. Som Ormazd byder, planter Yima da en firsidet indhegnet have; did bringer han spirerne af levende væsener og af de røde, lysende ildflammer; han gør haven skikket til bolig for mennesket og til græsgang for kvæget og lader vandet flyde rigeligt. Did bringer han de største, bedste og fortrinligste spirer af alle mænd og kvinder og af alle kvægets arter, de største og mest duftende spirer af alle træer og de mest velsmagende af alle spiser; han gjorde dette parvis og uforgængeligt, sålænge mennesket var i denne have. Der var ikke bagtalelse og dadel, ej trætte og fjend-

skab, hovmod og bedrag, usselhed og lumskhed; heller ikke fandtes der nogen vanførhed eller overhovedet noget af de slemme kendetegn, hvormed den onde ånd har mærket mennesket. Herefter følger en videre beskrivelse af havens indretning og af menneskenes fordeling deri, som imidlertid er yderst dunkel. . . .•. . Men livet dér er forskelligt fra det jordiske. Lyset stråler bestandig; sol, måne og stjerner vise sig tilsammen; det hele år er kun én dag; hvert 40de år fødes af to par mennesker et par, og således også blandt dyrenes slægter«. Et tegn på dette sagns ælde er den omstændighed, at det ikke er Zoroaster, som her forkynder Mazdatroen [men fuglen Karshipta], og at Zoroaster kun hersker over dette sted i forbindelse med sin søn Urvatat-nara.

I denne fortælling har man ofte[4]) villet se et sinflodssagn og har altså gjort Yima til en Noah. Lighedspunkterne er dog for få og uvæsentlige. Westergaard har sikkert ret i udelukkende at finde en verdensundergang ved kulde deri og en påfølgende nyskabelse eller paradisdannelse til frelse for den levende verden. Den »Vara«, Yima bygger, er ikke nogen ark, men snarere en fold, og beskrives som en vidtløftig have; af dens firkantede form slutter Westergaard, at Vara'en i virkeligheden er en hel verden med fire verdenshjørner; måske der dog kun er tale om en antik havestil; Rohde har i sin omtale af gudehaverne (Gr. Roman. 512 f.) fremhævet disses »franske stil«. Såvidt vi forstår skildringen af den persiske sjælehave er den også anlagt retlinet. Rawlinson anså Varaen for en erindring om Ekbatana, hvad Justi med forbehold samtykker i (Marb. Progr. $^{17}/_{10}$ 69 s. 21).

Ved denne hele opfattelse voxer imidlertid Yimas betydning, og hans mytologiske karakter bliver værd at drøfte. Vi ser ham figurere i to paradismyter, den

ene urhistorisk, den anden eskatologisk. I den første er han overvejende en opdyrker og kulturbærer, i den anden fortrinsvis en livsbevarer, en sjælehyrde. Hvad er han da egentlig og hvor hører han hjemme?

En sammenligning med den indiske mytologi kan lede os på sporet. I Vedaerne og i det hele indiske hedenskab finder vi en Yama, som i virkeligheden er lig med Yima. Også til Yama, der hos Inderne er en egentlig gud, knytter der sig guldaldersagn, også han er en konge fra fordum, men først og fremmest er han dog sjælevogteren, dødsrigets herre, og udmales i senere mytologi som den rædsomme dødsgud.

Heraf kan vi nu for det første slutte, at Yama eller Yima er en gammelarisk fællesgud, ti han bærer spor af høj ælde i begge mytologier; men vi tør vistnok tillige slutte noget andet: at Yima meget tidlig har været en dobbelttydig skikkelse, dels frugtbargørende, dels sjælevogtende, og at han har sin egentlige plads i dødsriget, således som vi ser det af Indernes version. Han bliver derved klart betegnet som det, vi i den græske mytologi er vant til at kalde en chthonisk gud, en jordisk eller underjordisk gud. Ti de chthoniske guder er netop i reglen dobbelt beskæftigede: Dernede fra jordens dyb opsender de frugtbarhed og klæder jorden med plantedækket; dernede i jorden tager de imod de begravede døde og samler dem under deres milde herredømme. Således både i Grækenland, i Ægypten og Babylonien; og meget ofte bliver disse guder menneskenes læremestre i jordens dyrkning: Demeter og Triptolemos såvelsom Yima.

Men også en anden dobbelthed spiller i de chthoniske guders saga. Snart tænker man sig deres rige, eller rettere: sjælenes sted under jorden, i Hades, snart som et Elysium et sted på jorden i det fjærne,

ved havet eller floderne. Af disse muligheder har de praktiske, jordlystne Persere valgt den sidste: Yima bor ved kildelandet som hyrde; hans kommende paradishaves sted er ikke klart bestemt, men synes dog jordisk. De mindre verdenskære Inderes Yama er blevet en Hadeskonge[5]; dog fattes der i den senere persiske mytologi heller ikke antydninger af, at Yimas paradishave, hans »Vara« eller »Yimkard« med alle sjælene og det levendes spirer ligger under jorden (således i Bundeh. 32, 5) og nærmere bestemt under bjærget Jamagan i Pars. »Zarathustras søn« *Urvataṭ-nara,* der på engang er vogter i denne have og agerdyrkernes lærer, kan godt være en parallel, chthonisk figur, der nu på engang er underordnet Yima og Zarathustra. Hans navn »Mandglæderen« passer ganske godt dertil.

Og nu forstår vi, at guldaldersagnet kan knytte sig til Yima og Yama. For den græske religions vedkommende er det nemlig med sikkerhed påvist, at guldaldermyterne og deres affødning Slaraffenlandsfortællingerne er af chthonisk oprindelse[6]. Således er f. ex. Fæakerne, om hvis lyksalighed Odysseen kan fortælle, egentlig Underjordiske, og de romantiske rejser til salige lande udspringer af Elysiumforestillingen. De døde har det godt, dem skræmmer døden ikke mere, og de får nok at leve af i de spiser og drikke og søde sager, de efterlevende bringer dem ved ofrene, — det er en af de mange forestillinger, man i menneskehedens barndom har dannet sig om de døde og deres sted. Tillige må det mærkes, at i gammel mytologi, som f. ex. den ældste græske, er sjælenes sted tidt tillige gudernes sted, så de får del i alle gudehavens herligheder (se Dieterich. Nekyia 1893. s. 21 f.).

Et sådant lykkeligt sted har dødsfyrsten Yima beredt for sjælene, — ikke særligt for de troende,

men for det levende overhovedet (et ejendommeligt primitivt og ikke-zarathustrisk træk!), — og ligesom Roth vistnok har ret i at anse den persiske forestilling om dødsriget på jorden for oprindeligere end det indiske Hades[7]), således tror jeg, at man indenfor den persiske overlevering må betragte det dunkle sagn om sjælehaven som det ældste, fordi det afgiver en så uzarathustrisk salighedslære og er forbundet med den gammeldags Fimbulvintermyte, og fordi sjælehaver overhovedet er en urgammel forestilling, medens den mere forståelige og historisk bestemte guldalder i tidernes morgen er en rationaliserende indordning i verdensløbets saga.

At der blandt Yimas arvetagere er en gud som Mithra (Yasht 19, 35) behøver knap at tilføjes som vidnesbyrd om, at det er i gude- eller kultuskampens sfære, sagnet om Yimas fald fører os hen; men et vidnesbyrd om den magt, den styrtede gud oprindelig må have øvet, er det træk i sagnet, at ingen formåede at løfte arven helt efter Yima, men at hans rige deltes mellem tre, nemlig Mithra og de to mægtige sagnhelte Thraetaona og Keresaspa. Om denne Yimas magt har været rent lokal eller om den har strakt sig over hele den ariske stamme, kan næppe afgøres; men den enevældige rolle, han spiller i dødsriget, også efter indisk opfattelse, skulde nærmest tyde på det sidste.

Mærkeligt, at forestillingen om en dødsrigets beherskerinde, der i de andre mytologier spiller så stor en rolle, er så svag hos Iranerne. Thi Yimas søster Yimak, i hvem man har villet finde en sådan, nævnes kun i Bundehesh og synes at være hans kvindelige dobbeltgænger (måske fremkaldt ved Yimas navnelighed med *yẹmi* — tvillinger). Menneskeslægten og flere af dyrene siges i Bundehesh (31, 4; 23, 1) at nedstamme fra dette søskende- og

ægtepar. Men de chthoniske forestillinger er overhovedet svage og udviskede i Avesta. Teologien rettede sit blik så stærkt mod himlen og forlagde så ubetinget sjæleverdenen did, at der intet blev tilbage for underverdenen end det ligefremme, dogmatisk bestemte helvede. Tillige blev det meste af, hvad der var tilbage af gammelt hedenskab, omsat i ligefrem djævlelære, og denne fik i så høj grad teologiens moralsk-abstrakte præg, at det stof, den er tildannet af, næsten altid er gjort ukendeligt[8]).

Denne tilbagetrængning af de chthoniske elementer ser vi også tydeligt af den fuldstændig realistiske karakter, den mytologiske forestilling om jorden har hos Iranerne. Naturligvis er jorden et kvindeligt væsen, men hele den mystik, der omgiver de andre mytologiers jordgudinder som underjordiske, varslende, straffende, på engang dødbringende og livsskabende væsener — den er forsvunden fra Armaiti *(ārmaiti)*, som jorden kaldes i Avesta. Hun er ingen Gaia eller Demeter, ingen Ishtar eller Aditi; kun et eneste, sent, sted (Schay. la Schay. 15, 20 ff.) kan man spore, at hun bor i jorden; og nogle enkelte steder i samme bog (15, 5; 21, 5) kan man se, at hun som gudinde for kvinderne har haft indflydelse på deres frugtbarhed og anråbes ved bryllupper, og altså har noget af en Ishtars eller en Aditis chthoniske magt. Men ikke såmeget som en jordemoderbestalling får hun nogetsteds, hvilket dog måske kan forklares ved, at fødselshjælperen i det gamle Iran synes at have været mandlig.

Også hendes personifikation er tilbagetrædende. At hun allerede i Gathaerne (Yasna 45, 4) kaldes Ormuzds datter siger ikke mere, end at ilden kaldes

hans søn, nemlig at disse guddomme er inddragne under Ormuzd. »Og da jorden, billedligt, er menneskets moder, og skaberen Ormuzd, ligeså billedligt, er hans fader, så har denne ulykkelige forbindelse af antropomorfismer forledt den senere overtro til at tage disse bestemmelser bogstaveligt og at anføre dem som en retfærdiggørelse af ægteskabet mellem fader og datter«. Således afviser West med fast kritik den løbende påstand om, at Armaiti skulde være Ormuzds hustru[9]) og den sene legende om, at Zarathustra så Ormuzd favne sin datter Armaiti (oversat S. B. E. XVIII, 415 f.), har derfor ligeså lidt mytologisk værdi som selve datterbestemmelsen. En »Liebesgeschichte des Himmels und der Erde« kan man ihvertfald ikke slå ud deraf (således som endnu Da. vil L. Z. A. I, 24).

Som jordgudinde er Armaiti ellers overalt i Avesta fuldstændig identisk med jorden selv, jordsmonnet, jorden der graves og pløjes og vandes og drænes. »Kære Spenta Armaiti«, siger Yima i sagnet, vi hørte, »udvid dig og bliv stor, at du kan rumme menneskene«; og således altid, ganske materielt. Navnet Armaiti synes jorden at have fået af den villighed og ydmyghed (Sskr.: *aramati*), som den viser mod bonden: »Alt ondt, man gør den, modtager den føjeligt«, siger Bundehesh (se Da. L. Z. A. II, 15—16). Derfor bliver Armaiti i Avestas moralske idélære ydmyghedens genius og modsættes selviskhedens eller overmodets ånd Taromaiti.

Således falder det ihvertfald lettest at tænke sig forholdet mellem de to sider af denne genius; men dette peger på, at den materielle side er den ældste, og at Armaiti har foreligget som jordgudinde førend den zarathustriske teologi ophøjede hende til en moralsk potens; og det mærkelige faktum, at denne ene af ærkeenglene har kvindekøn (medens de andre

enten er mask., neutr. eller abstraktionens femininum) synes dog — for ikke at tale om de mytiske rudimenter — at tyde på en forefunden, kvindelig guddom, som teologien da har behandlet efter sit tarv.

Idet dyrkelsen af jordens gudinde således fortætter sig til en dyrkelse af jorden selv, skulde man vente, at jordens enkelte elementer eller bestanddele blev genstand for en tilsvarende hyldest. Dette er imidlertid kun for en del tilfældet. Om bjærgene ser vi ganske vist, at de bestandig står i et vist ideelt skær for den iraniske bevidsthed, og — som vi skal se — spiller de en meget stor rolle i verdensbilledet; de kan også tænkes som gudeboliger, som forbindelsen mellem jord og himmel, som den hellige Haomaplantes voxested, og de egentlige Persere har ofret til deres klanguder på bjærgene. Men kun i denne forstand er bjærgene hellige steder; guddomme har de næppe været.

Endnu mindre nyder stenene nogen dyrkelse, og heri ligner Iraneren den vediske Inder. Det er betegnende for dem begge, at denne døde side af naturen ikke er blevet dem hellig, og man kunde fristes til her, med henblik på Semiternes evindelige stendyrkelse, at synge en lovsang over de ariske folk, der holdt meget mere af at dyrke de levende og frugtbare planter, hvis ikke Grækernes oldtid bar så kendelige spor af en stenkultus, og hvis Romerne ikke ovenikøbet havde næret en betydelig forkærlighed for at bære kampestene rundt i processioner. En fornuftigere opgave vilde det derfor være at undersøge, om der ikke i de naturforhold, som de ældste Ariere færdedes i, kunde findes nogen grund til, at de ikke er kommet ind på stendyrkelsen.

Ejendommeligt er det dog for de praktiske Iranere, at metallerne fik den betydning, som stenene ikke vandt. De har deres genius blandt ærkeenglene,

og dennes navn Xathra vairya blev ikke blot betegnelse for jærn og guld, krigsførelsens og kongedømmets malme, men også for det hellige rige, som vandtes ved deres hjælp.

At jordens planter og træer har været Iranerne hellige, er klart nok; kun er det ikke klart, hvor gammel deres hellighed er. Når Herodot (VII, 31) beretter, at Xerxes på vejen til Sardes så en platan, der forekom ham så smuk, at han behængte den med guldsmykker og gav den en af de udødeliges garde til æresvagt, så må dette dog tyde på trædyrkelse; og en lignende kultus har man truffet i vore dage hos persiske muselmænd: enlige store træer, til hvis ære de forbifarende kastede småsten i dynge og afskar en flig af deres klædning for at hænge den op i træet[10]).

Den store nænsomhed over træerne, som var Perserne egen og som ytrer sig så mærkeligt i Gadatesindskriften; Parsipræsternes stærke forpligtelser til at plante træer; de hellige lunde ved templerne og den hele glimrende havekultur, som man fra oldtiden og til vore dage[11]) har beundret hos Perserne — det kan altsammen vel forklares ved dette folks stærke kultursans, men denne er igen et træk i deres religiøsitet: hvad der er dem praktisk magtpåliggende er dem også en hellig forpligtelse, og hvad de har megen nytte af, er dem med det samme en helligdom.

Men netop derfor er det lidt vanskeligt at bedømme, om ikke trædyrkelsen først har fået sin betydning for Iranerne, da deres kultur kom så vidt, at der kunde være tale om »trædyrkelse« i ordets praktiske forstand, d. v. s. dengang de havde overvundet det nomadiske standpunkt.

Planterne (urterne) derimod har jo allerede på dette kulturtrin en betydning, som vel kunde

gøre dem hellige. For det første som **kvægfoder**. Med den begrundelse tilbedes planternes genius Ameretat (Siroze 2, 7): »Vi tilbede den udødelige hellige Ameretat, de fede græsgange, høstens fylde og den mægtige Gaokerena, den mazdâskabte«. **Gaokerena**, hvilket vel omtrent betyder »Koføde«, er planternes repræsentant i verdenssystemet; hvis dens navn virkelig tør opløses som »kofrembringeren«, giver den åbenbart dermed planteriget en særlig betydning for kvæget; Pehleviskrifterne sætter »Gokart« i forbindelse med den »hvide Soma«, som er udødelighedens drik; men Somadyrkelsen er et problem for sig, som vi må gemme til en senere sammenhæng.

Også som **menneskeføde** har urterne haft en stor betydning i den iraniske oldtid; navnlig betragtes de som livsbevarende, lægekraftige, og stilles i denne egenskab under engelen Ameretats, »Udødeligheds«, ægide. Hos Inderne findes den samme forbindelse mellem urter og udødelighed, idet mange planter bærer navnet *amṛtam* (= ἀμ-β-ροσια), og en plante af dette navn er virkelig gudernes Ambrosia. Bestandig stilles »urter og vand« sammen i Avesta som sundheds- og livskilder, og da de nu også tænkes som den himmelske spise, de salige skal nyde, indtil de helt er uden legemligt behov, og da præsterne fremdeles holdt sig til denne næring, så er det ikke utænkeligt, hvad jeg allerede har antydet, og hvad Herodot jo synes at bekræfte, at Perserne, eller snarere Mederne, virkelig fra først af har levet af planteføde, og at »urter og vand« derved har fået denne hellighed. At dette hellige par senere blev det materielle udtryk for to af Avestas højeste begreber »udødelighed og fuldkommenhed« har Darmesteter vist i sit glimrende ungdomsarbejde »Haurvatat et Ameretat«, hvori alt fornødent om iranisk plantekultus vil findes.

Det geografiske billede af jorden, som — endnu mytisk farvet — fastholdes i Avesta, lader sig for en del forfølge tilbage til førzarathustrisk tid. Bundehesh, der samler Avestas spredte ytringer her om til en ordnet fremstilling, bringer os af letforklarlige grunde nærmest på de tanker, at verden er et bjærgland. Men den måde, hvorpå disse bjærge beskrives, og den orden, i hvilken de nævnes, lader os formode, at det landskab, vi her har for os, er en blanding af den iraniske virkelighed og det mytologiske landkort, som vi også træffer hos Inderne. Dette sidste ligner nærmest en skydeskive, idet det om et himmelbjærg på den flade, cirkelrunde jordklodes midte ordner en mængde concentriske ringbjærge, der er forbundne ved ringsøer, og som også yderst er omgivet af det store Ocean, i hvilket verdensøerne, den befolkede verden, svømmer. Dette verdensbillede rummer også den, vistnok fra Babylon udgåede, forestilling, at den hele jordflade hæver sig op over et uendeligt vanddyb, der omgiver den til alle sider, og af hvilket det egentlige verdenshav kun er en ringe del. Dette mytiske ocean fortsætter sig også opad, opover den faste himmelhvælving, gennem hvis sluser »vandene oventil« slippes ned

over jorden. Himmelhvælvingen, der er halvkugleformet, hviler på en yderste bjærgcirkel uden om verdenshavet; bag disse horizontbjærges rande går solen op og ned.

Af dette verdensbillede er der nu kun ubetydelige spor tilbage i Avesta, ti de realistiske Persere har overalt, hvor virkeligheden trængte på, ladet den få indpas, og af det gamle kun bevaret de almindelige kosmogoniske forestillinger, som ingen erfaring i oldtiden kunde fortrænge.

Vi hører således om en bjærgmur Hara berezaiti, der omslutter hele jorden ved Oceanets yderste rand og tænkes som himmelhvælvingens periferiske bærer; i Oceanet selv, der omskyller alle landene, hviler disse som store øer, de 7 karsvares eller verdensdele, én stor i midten og 6 mindre, som omgiver denne. Af disse er midterøen, Qaniratha, den kendte verden, de andre er fjærne og utilgængelige. På Qaniratha træffer vi de store bjærgmasser, hvori den iraniske fantasi svælger. Nogle af disse bjærge er mytiske og røber forsåvidt spor af den koncentriske ordning, som når det store jærnbjærg Taëra tænkes som jordens midte og det sted, om hvilket stjærnerne krese. I den indiske Avestaoversættelse forklares Taëra som Meru, hvilket just er Indernes navn på jordens kolossale midterbjærg. Den mytiske ringordning uden om dette bjærg er imidlertid afløst af den empiriske bjærgkæde, der strækker sig fra det Sorte hav til Himalaya, og i hvilken vi nu påny træffer både Hara berezaiti og Taëra som geografisk bestemte punkter; men iøvrigt er såvel disse som andre bjærgtoppe mytisk farvede. På Hara (Elburz) voxer Somaplanten, som steg did ned fra himlen; der står også engelen Sraoshas strålende borg, og dette er solbjærget, hvor Mithra viser sig; senere fik fuglen Simurgh sin rede her. Fra

det østligste bjærg, det gyldne Hukairya, vælder bjærgkilden Ardvisura i tusinde mandshøjder ned mod Oceanet. Ti Hukairya rager op mod himlens port, og fra himlen kommer disse vande, som Gud har skabt til en urkilde for alle jordens vande og alt det levendes frugtbarhed. Den vestligste bjærgspids er »Domsbjærget« Cikat-i Daitik, hvor sjælene bliver dømt, og hvorfra Cinvatbroen fører dem over til paradis eller styrter dem i helvede.

Den mytiske side af dette verdensbillede er ihvertfald førzarathustrisk; ti »den syvfoldige jord« omtales i en meget pålidelig Gatha (Yasna 32, 3), og er da også den ældste kendte ordning af jorden, den, Babylonerne beholdt i deres skildring af underverdenen, medens de forlængst for den virkelige verdens vedkommende havde indrettet sig moderne med fire verdenshjørner. Hvorvidt den sprængning af det mytiske verdensbillede, som vi ser fuldbyrdet i den yngere Avesta, allerede skriver sig fra tiden før Zarathustra, er ikke godt at se, da Gathaerne iøvrigt tie om sagen; men da verdensmidten Taĕra synes at være bleven lokaliseret i de egne, hvorfra Zarathustrareligionen udgik, har man måske heri et fingerpeg om, at allerede dennes tidligste præster har besørget den geografiske omordning. Ihvertfald kan man vanskelig tænke sig, at den naive opfattelse af verden kan have overlevet Persernes politiske rejsning og første store krigstog, hvilke er blevet førte med en meget betydelig geografisk horizont[1]).

Men også mytologien fortæller os lidt om verdensbilledets ælde. Det store havdyb, som Babylonerne kaldte *apsu* og Grækerne *Ωκέανος* og som omgiver jorden, ja himlen med, til alle sider, hedder hos Perserne Vourukasha — »Vidstrand«; også med dette var realismen på færde og forlagde Vourukasha til det hav, hvis vide strand man kendte, nemlig det kaspiske, og der indtræder derved den uklarhed, at denne sø snart tages som et ligefremt hav, snart som et underfuldt vand, fra hvilket alle søer og alle vande udstrømme; selv regnen hentes op fra Vourukasha, der forsåvidt endnu repræsenterer vandene oventil eller står i forbindelse med dem gennem den omtalte bjærgkilde Ardvisura. Og når da disse vande er strømmet over jorden og har frugtbargjort den, ti alle kim og spirer bringer de med sig, — de hviler i Vourukashas skød —, så strømmer de tilbage til den store sø, hvis dyb er hvilepunktet i naturens kresløb.

At disse forestillinger om Vourukasha når tilbage til den ældste iraniske tid, kan næppe betvivles; ti egnene om denne sø er det egentlige mytiske landskab i Avesta, befolket med underfulde væsener og tumlepladsen for de kampe og skæbnesvangre

hændelser, af hvilke den persiske folketro og gudelære vrimler, og af hvilke nogle ubestrideligt er gammelariske.

Men ikke alle: Det trebenede æsel f. ex., der nævnes i en dårlig og imiteret Gathastrofe (Yasna 42), og om hvilket Bundehesh (19, 1—12) videre har at mælde, at det står midt i søen Vourukasha, med et horn i panden og pukkel på ryggen, med 6 øjne og 9 munde, at når det sænker hovedet i vandet, skvulper søen op over sine bredder, når det brøler, undfanger alle søens hunvæsener osv. — det er sikkert et sent fantasifoster eller snarere en fremmed gæst i Avesta, et af de havuhyrer, alverdens overtro taler om, og som nu er draget ind under Parsismen og trods al sin hedenske gyselighed gjort til en af Mazdas rene skabninger, en mægtig djævlebetvinger, hvis urin alene er nok til at rense alt vand i de syv verdensdele [1]).

Vanskeligere er det at dømme om det livstræ, »Mangefrø«, der voxer op af Vourukashas dyb og bærer kim til alle spirer i sine frø; på dets grene sidder fuglen Saëna eller Sin (den senere Simurgh), og når den letter, dypper træets grene ned i søen og sænker deres spirer i vandet. Det er det træ, der holder hele verden i live, og nær ved det voxer Gaokerena eller den hvide Hom, hvis saft er udødelighedens drik.

Dette sidste træk kunde tyde på, at livstræet er ældre end Haoma'en; denne sammenstilling af to plantevæxter, som i virkeligheden kun dublerer hinanden, tyder på senere tillæmpelse. Og afgjort er det livstræet, som har sin naturlige plads på dette sted og Haoma det tilføjede, ti denne har egentlig intet ærinde her, andet end det også at være en livsvæxt.

Om livstræets absolute alder er der hermed ikke

sagt meget, ti om Haomas optræden vêd vi intet sikkert. »Mangefrø« nævnes et eneste sent sted i Avesta (Yasht 12, 17) og er der meget tilbagetrædende; men læser man Bundehesh (18, 1 f.), vil man se et ejendommeligt dybvandsbillede af Parsismens tankegang: livstræet på søens bund, den store øgle, der uafladeligt truer det, og de 10 fiske, der vogter på øglen og værner om det dyrebare træ.

I Babylonernes gamle epos, Gilgamishkvadet, findes en livets urt på havets dyb, som helten dukker ned efter, og en slange, som snapper den fra ham, da han endelig har fået det fat. Er det en sådan forestilling, som er nået til Iran, eller har Iranerne haft den fra fordum?

Vi kan ikke svare derpå; vi vêd kun, at dette livstræ voxer sig stedse større, jo længere vi i den persiske historie kommer bort fra Avesta, ligesom fuglen Simurgh, der er så ejendommelig for den nypersiske fantasiverden, først røber sin betydning i Pehlevilitteraturen.

Gammel og utvivlsomt arisk er derimod den guddom, der tydeligt i Avesta siges at have sit bo i Vourukashas dyb, og som også har sit navn derefter: »Vandenes søn« Apam Napat *(napå = nepos)*. Han findes nemlig med samme navn og samme virksomhed i Vedaerne (navnlig Rigv. II, 35) som en frugtbargørende ånd, der fra sit sæde i vandet udsender spirekraft over jorden. I den vediske teologi er han allerede spundet ind i de allegorier om ild og vand og frugtbarhed, som var Brahmanernes kæphest. Da disse nu ikke kunde høre om en, der var født af vandene, uden strax at forstå det om ilden (lynet fødes af regnskyer), så forstod de Apam Napat om ildguden Agni eller om lysguden Savitri, og fanta-

serede sig derved ganske bort fra den guddom, de oprindelig her havde at gøre med.

I Avesta er Apam Napat et langt simplere fænomen.

Først er at melde, at fordi *napāṯ* betyder søn, behøver denne gud ingenlunde at tænkes som et barn, således som man efter Rig. V. II, 35, 13 er tilbøjelig til at slutte (Geldn. »das Wasserkind«); ti ordet *napāṯ* har en vidtstrakt betydning og står ihvertfald på indisk ofte for at antyde en principiel sammenhæng mellem et væsen og den sfære, det tilhører, (exempler hos Windischm. Z. St. 183), ligesom man også i semitiske sprog kan bruge ordet »søn« for at antyde noget principielt og begrebsmæssigt. På Dansk kunde man vel bedst kalde ham »havmanden«. De prædikater, Apam Napat får, er just heller ikke barnlige: »Den høje herre, den bydende hersker, den hesterappe, de bønfaldendes stærke hjælper« (Yasht 19, 52 o. fl. steder)[2]).

Altså en selvstændig og magtøvende gud, der har nydt kultus, siden der er dem, der bønfalder ham; at han bor i vandet, siger fortsættelsen af det citerede sted, og at dette vand er Vourukasha, ser vi bl. a. af Yasht 8, 34 (jfr. v. 32). Sammesteds berettes det, at hans virksomhed er at f o r d e l e vandene »ligesom vinden og de retfærdiges Fravashis«. For en gud, der har sit sæde i vandet og altså ikke behøver at bringe det tilveje, bliver også dets rette fordeling den naturlige virksomhed, og vi ser en så mægtig gud som den indiske Varuna optaget af den samme beskæftigelse.

Apam Napat har altså sin faste funktion ved jordens vandværk og vilde forsåvidt være at kalde en særgud, navnlig da han er knyttet til en bestemt lokalitet. Dog peger hans prædikater videre. De rappe heste eller den hesteraphed, som tillægges

ham *(aurvaṭaspa)*, må ikke forstås allegorisk, om kilder, bølger e. l. Vedahymnen siger udtrykkeligt: »Her er hestens fødested«, og Windischmann (Z. St. s. 186) har ganske sikkert ret i, at hestene må tilhøre Apam Napat, som de tilhører Poseidon, fordi de trives bedst ved vandets grønne enge. En sådan Poseidon fytalmios og hippios er Apam Napat, og hans virksomhed og »høje herskermagt« nå'r meget videre end den blotte særguds. Han er da også så meget mand på egen hånd, at han optræder som Skaber; »han skabte og dannede menneskene«, siger Yasht 19, 52. Denne påstand har man søgt at begrænse derhen, at han som spirekraftens princip skulde få indflydelse på forplantningen; ti, siger Windischmann (s. 180), »i en zarathustrisk bog vilde menneskenes skabelse næppe tillægges en ganske underordnet Gud«.

Her ligger fejlen i den hele argumentation om Apam Napat; man vrider og vender sig for at finde ham en plads i det zarathustriske system og tager den indiske spekulations subtileste påhit til hjælp, fordi man ikke er fortrolig med den simple ting, at en gud kan have haft en fortidsmagt, som han mistede ved at drages ind under den sejrende guddoms regimente, men at hans gamle herlighed dog hænger ved ham som en titel, selv hvor han er reduceret til at blive en ganske tarvelig bestillingsmand.

Det er dog ikke Ormuzd alene, der begrænsede Apam Napat. Han havde sine konkurrenter allerede i den lavere mytologi. Vi har hørt, at vinden og Fravashierne, ligesåvel som han, er vandenes fordelere; men endnu stærkere blev han trængt af regnstjærnen Tishtrya (Sirius), hvis tilbedelse fylder

den store 8de Yasht. Af denne ser vi tydeligt, at Tishtrya er blevet den egentlige regnmagt, der overhovedet skaffer vandet tilveje, medens Apam Napat kun har den underordnede gerning at fordele det — igen vel et arrangement, hvorved man vil forlige den besejrede eller tilsidesatte guddom og skaffe ham et udkomme. Tilsidst erobrer Tishtrya endogså de i vandene nedlagte sædspirer, så at den konfusion indtræder, at disse skulde komme fra stjærnerne (Spiegel. E. A. II, 72). At Tishtrya er den yngre af de to, må vi formode, dels fordi denne stjærnes kultus ikke ad den indiske omvej kan forfølges tilbage til den ariske tid, dels fordi sådanne astrale myter med deres iagttagelser og beregninger bærer præg af en langt senere kultur end troen på den plumpe havmand dernede[3]). Også hans babyloniske stalbroder Ea sad trygt i sit vanddyb, længe før noget menneske, selv i dette land, havde tænkt på at løfte sit blik mod stjærnerne.

Hvilken astronomi der dølger sig bag Tishtrya-yashtens sideriske skildringer — om en babylonisk eller en særlig persisk, skal jeg lade usagt[4]). Derfor må det indtil videre stå hen, fra hvilken side og på hvilket tidspunkt Siriusdyrkelsen er trængt ind i Iran. Kun vêd vi, at Plutarch (De Iside. 47) omtaler Sirius' fremskudte stilling; og at stjærnen er voxet ganske anderledes fast i den yngre Avesta end f. ex. forestillingen om det trebenede æsel, det ser vi af dens hele stilling i texterne, hvor den ikke blot har sin egen store hymne, men også sin faste plads i litaniet.

Ihvertfald må denne myte nævnes her som det vigtigste af Vourukashasagnene, og tilmed har den optaget mytiske elementer i sig, der vistnok er meget gamle. Således den hestekamp, som er Yashtens hovedbegivenhed.

Skønt Tishtrya nemlig omtales ligefrem som den stjærne, småkvæg og storkvæg længes efter: »Når vil den lyse, strålende Tishtrya stige frem? Når vil kilderne sprudle? Når vil vandenes strømme vælde frem?« — så skildres stjærnen dog også under menneske- og dyreskikkelser, der sikkert bunder i Avataraforestillinger, men som man synes at have givet en astronomisk betydning. I ti dage optræder den nemlig som en 15-årig yngling, i de næste ti som en guldhornet oxe, og i de sidste ti som en hvid hest, en skøn, gyldenøret, guldgjordet hest, mod hvilken tørkens dæmon Apaosha løber frem som et sort og skallet øg. De støder sammen i nærkamp og kæmper i tre dage og tre nætter; men den sorte dæmon vinder overhånd og driver for en tid sin modstander bort fra søen Vourukasha. Da råber Tishtrya om hjælp til Ahura Mazda; han ofrer til den nødstedte stjærne og fylder den derved med sejrrige kræfter. »Da drager Tishtrya atter til søen Vourukasha i den hvide hests skikkelse og kæmper mod djævelen Apaosha, den sorte hest; og sejrherre bliver Tishtrya, den lysende, herlige, og han fordriver djævelen Apaosha en mil bort fra søen Vourukasha. Og Tishtrya forkynder sin lykke: Held mig, Ahura Mazda! Held vande og urter, held Mazdatroen! Held blev vandene til del, og eder, I søernes strømme! Uhindret kunne de løbe over kornrige agre og kornløse vange og over de jordiske skabninger! — Og han lader søen bruse op og driver søen op og lader den skylle op og strømme over«. (Yasht 8, 26, 28 —31).

Denne hestekamp, der med sin dramatiske konflikt adskiller sig fra Tishtryas øvrige forvandlinger, er temmelig enestående ikke blot i Avesta men også i nabolandenes mytologier. Det er ikke det sædvanlige hestepar, Grækernes Dioskurer, Indernes Açviner;

ti disse er fredeligt samvirkende, frugtbargørende og frelsende hesteguder. Ejheller er det Hrimfaxe og Skinfaxe, ti de har intet med nat og dag at gøre — for da ikke at tale om de mange tilfælde af den sorte, den hvide og den røde hest, der, især i østeuropæiske eventyr, tyder på forestillinger om dagningens udvikling af natten. De er et ejendommeligt produkt af den iraniske mytedannelse, der ikke kan tænke sig et par, uden det skal være kæmpende, og således måske har omdannet det — i Avesta ellers forsvundne — indogermaniske Dioskurmotiv. Men snarere er det dog vel en førstehåndsdannelse fra Iranernes rytterliv på Vourukashas hesterige vange, da den mælkehvide hingst er blevet udtryk for en venligsindet, frugtbargørende magt, medens den sorte, ligesom Plutos heste og fandens hest i folketroen, er mørkets og den Ondes sendebud og gøres til et afrakket øg ganske som den slemme hest i eventyrene. Gubernatis, som har skrevet dyrenes mytologi med så megen kundskab, vil endogså vide, at sorte heste ifølge folketroen er vilde og ondskabsfulde, og han nævner exempler på, at den sorte hest optræder ildevarslende og henter folk til helvede. At drømme om hvide heste varsler lykke, står der på græsk hos Suidas, men ond er drømmen om sorte heste[5]).

Af sådanne primitive forestillinger er denne de persiske hestes kamp om Vourukashas vande sikkert oprindelig udsprunget og senere flettet ind i Tishtryamyten, hvor den forsåvidt er overflødig, som regnstjærnen også for sin egen person er mand for at skaffe regn. Man ser den nemlig strax efter (Yasht 8, 49 ff.) optræde uden nogenslags mellemmand eller sindbilledlig forklædning i kamp med tørkehexen eller Peri'en Duzhyairya, men denne kvind har vi et vist hold på, idet vi just træffer det samme navn

eller ord for tørken i de ældste kileindskrifter, hvor de onder, Darius afbeder, er »fjender, tørke og løgn«. Om da personifikationen er ældre eller yngre end indskriften må blive sin sag; — med ordet *duzhyāirya* står vi ihvertfald på ægte gammel iranisk grund.

Men endnu en djævledyst har stået ved Vourukashas bredder, og det en strid om Irans hele nationale existens, der just kan lære os, hvor dybt dette folk var politisk bevæget selv i sine primitive myter. »Den uopnåelige herlighed«, de ariske folks [ɔ: Iranernes] magttegn og kongelige klenodie, er stridens æble. Efter den udsendte den gode og den onde Ånd hver sin hurtigste løber; den gode Ånd sendte ilden *(ātar)*, den onde sendte dragen Azhi Dahaka (den brændende (ildsprudende?) drage). »Og forspring vandt Ahura Mazdas ild, så at den troede sig sikker: Nu kan jeg gribe herligheden! — Og bag den rendte den trekæftede, vantro drage, og således svor den: »Det skal du vide, Ahura Mazdas ild! at hvis du fanger herligheden, så skal jeg snappe dig, så du ikke mere skal lyse på den gudskabte jord som den retfærdige menneskeheds vogter«. Da gav ilden slip, for at redde livet, af frygt for dragen«. Nu får dragen forspring, men ilden indhenter den: »Det skal du vide, trekæftede, vantro drage, at hvis du fanger herligheden, så skal jeg svide dig i gattet og brænde dig i flaben, og du skal ikke mere gøre den retfærdige menneskehed fortræd på den gudskabte jord«. Da gav dragen slip, af frygt for ilden, for at redde livet. Og således nåede herligheden til søen Vourukasha; der fattede Apam Napat attrå til den. Og han fik virkelig også fat i den, den hesterappe Apam Napat, der nede i søens bundløse

dyb« (Zamyad Yasht XIX, 45 ff.). — Hertil knytter sig nu (v. 55 ff.) sagnet om, hvorledes den kække Turanier Franrasyan tre gange sprang nøgen ned i Vourukasha for at gribe herligheden, men stadig skyllede søen den bort, så at han ikke fik den fat.

Det sidste sagn refererer sig til en af sagnhistoriens politiske begivenheder, der imidlertid fik et andet udfald end her fortalt, idet Turaneren Afrasyab, om hvem talen er, virkelig fik magten i Iran, endogså tre gange, og øvede et mægtigt herredømme, men da han tilsidst blev fordrevet, kan man altså forsåvidt sige, at han ikke fik herligheden fuldt i hænde [6]).

Også kampen mellem ilden og dragen Dahaka har man tydet politisk; traditionen vêd meget nøjagtig besked med, i hvilket arabisk dynasti kong Dahaka eller Zohak hører hjemme, og slangekongen Zohaks rædselsherredømme er en af Firdusis bedste episoder [7]). Dette er nu naturligvis en rationaliserende behandling af myten, men vist er det, at denne strid mellem ilden og dragen end ikke i Avesta har det fjerneste med naturbegivenheder at gøre. Sagens pointe er ikke, som i Tishtryayashten, Vourukashas vande, men folkemajestæten, som gemmer sig i disse, og Geldner har ret i at bemærke (Drei Yasht s. 33), at det mere er et kapløb efter den flygtende herlighed end en egentlig kamp mellem de to væsener, der er tale om. Man kan imidlertid mene (som Da. L. Z. A. I, 86 v. 20), at vi allerede her har en politisk rationalisering af den gamle slangemyte, der møder os i alle lande og særligt i Indien i Indras store kamp med tørkeslangen Vritra; og det skal ikke nægtes, at på de steder, hvor vi ellers træffer Azhi Dahaka i Avesta, er vi nærmere ved den egentlige slangekamp.

Thraetaona og Keresaspa, de to stærke sagn-

helte, er Avestas egentlige slangedræbere. Om den første hedder det (Yasht 9, 8), at han dræbte »slangen Dahaka, den trekæftede, trehovedede, sexøjede, tusindfoldstærke, overmægtige, djævelske Druj, de levendes voldsmand, som Ahriman har skabt som den vældigste djævel til skade for de jordiske væsener og de retfærdiges folk til fordærv«.

Om Keresaspa, den køllevæbnede kæmpe, der senere under navnet Rustem blev Persernes Herkules, hedder det i samme Yasht v. 9:

»Han, der dræbte den hornede slange, heste- og menneskeæderen, den ædderspyende grønne, over hvilken giften flød tommetyk og grøn. Over den kogte Keresaspa sig middagsmad i en jærngryde; da blev det for varmt for den onde slange; den svedte og sprang frem under gryden, så det kogende vand spildtes, og forskrækket sprang den modige Keresaspa tilbage«.

Dette er vistnok en anden slange end Dahaka, og et sagn, der har haft sin bestemte, for Perserne velkendte, men for os ganske dunkle, begivenhed. I Yasht 19, 37 ff., hvor de samme to slangekampe omtales med de samme ord som i Yasht 8, føjes der flere varianter til, således om slangen Snavidhaka, der tænkte således: »Jeg er kun en unge og ganske lille, men når jeg bliver stor, så vil jeg gøre jorden til et hjul og himlen til en vogn og hente den hellige Ånd ned fra paradis og jage den onde Ånd op fra helvede, og de skal spændes for min vogn, den hellige og den onde Ånd, når blot den modige Keresaspa ikke vil slå mig ihjel«.

Her synes den kendte fortælling — der også findes hos Firdusi — om den liden lindorm, der voxede sig stor og frygtelig, at stikke bag ved; men sagnet har fået en særlig iranisk karakter og synes farvet af et vist folkeligt vid, der lader utysket gøre

kål på den hele dualisme ved at spænde de stridende principer sammen i skaglerne. — En vis kosmisk karakter kan man ikke frakende denne slange, der gør »jorden til sit hjul og himlen til sin vogn«. I Vedaen er det en uhyre hest, der besørger verdensomdrejningen.

Sin fortsættelse finder slangesagnet i den episke digtning, hvor det fortælles, at Feridun (Thraetaona) overrumpler slangekongen Zohak i hans palads og vil dræbe ham, men på engelen Sroshs ordre nøjes med at binde ham til bjærget Demavand (Bund. 24, 12; 70, 1. Justi), hvor han skal ligge, til han engang (hvad Avesta også kender) ved tidernes ende, når den store gudekamp nærmer sig, skal rive sig løs og for andengang endelig fældes af den opstandne Keresaspa.

Disse træk, der minder om Prometheus og endnu mere om Loke og Fenrisulven, frister os til at henføre sagnet til det gamle indogermanske mytestof, og da det egentlig har tabt sin mytiske karakter i Avesta og er gået over i det episke, ja tildels i æventyrets stadium, er dette endnu en grund til at regne det for såre gammelt. I hvilken grad og i hvilken forstand slangekampen fra først af har været en naturmyte, og navnlig om slangen — som den indiske Vritra — har været en tørkeslange, derom skulde vi efter de iraniske beretninger slet ikke kunne have nogen mening, hvis der ikke i et eneste ord havde gemt sig en dunkel antydning deraf.

Det er krigsgudens navn: Verethraghna, hvilket, efter hvad vi kan skønne, røber en gammel sammenhæng med den indiske slangemyte: Indras kamp med tørkeslangen Vritra. Direkte knytter der sig ganske vist intet sagn om slangekampe til Verethraghnas mytekreds, men gudens navn vil kun kunne forstås af den, som kender Vritramyten; ti netop dette navn

fører Indra som tillægsnavn, og betegnes derved som Vritradræberen *(vṛtrahan = verethraghna)*, og den persiske krigsgud kan ikke være kommet til sit navn i nogen anden egenskab. Vi nødes derfor til at tro, at kampen netop mod denne slange engang i fortiden har været hans bedrift, eller med andre ord, at der bag Verethraghna skjuler sig en Indra. Og at dette virkelig er tilfældet, synes Pischel at have bevist, idet han gør opmærksom på, at flere af de Avatara's, som tillægges Verethraghna, også hører til Indramyten, nemlig tyren, vædderen og vildsvinet. Men samtidig ser vi, hvor fjærnt vi med denne gud står fra den oldariske mytekreds, og en Perser vilde ved ordet *verethraghna* lige så lidt tænke på Vritra eller slangekamp, som vi Danske ved ordet tusmørke tænker på Thurser eller ved torden tænker på Thor. Han hørte i ordet kun »den sejrrige« og tænkte kun på sin nationale krigsgud derved.

Sit sikre og eneste sted har den iraniske regnmyte i Tishtryayashten: hestekampen og tørkedæmonens betvingelse, det er Avestas virkelige parallel til den indiske Vritramyte.

Men dette viser os tydeligt nok, hvor langt de to folk allerede i tidlig tid har stået fra hinanden.

Man kunde fristes til i Zamyadyashtens slangekampe og væddestrid at finde en iranisk parallel til Vølsungasaga og de andre indogermanske skatterovsagn. Hvis nemlig »herligheden«, rigsmajestæten, som der jages efter, kunde tænkes som et klenodie, en skat af guld e. l.! Ti at den, som Fafnerguldet, forlener sin ejer med magten, er sikkert nok, og ligeledes står det fast, at den ikke varigt kan besiddes af nogen enkelt, men må gå fra hånd til hånd. Som »drageskat« vilde herligheden betegnes ikke blot ved de krav, som dragen i selve dystløbet med ilden gør på dette magttegn, men også ved det påfaldende træk, at de, der vinder herligheden, efterat den er flygtet fra Yima, netop er de store dragebetvingere: Thraetaona og Keresaspa, og at deres slangekampe omtales udførligt i denne sammenhæng (ihvertfald v. 42—44). Endnu stærkere minder vækker Yashtens sidste afsnit, hvor det berettes, at herligheden flygtede ned i vandets dyb til Apam Napat, og at en advarende stemme (v. 58, 61) skræmmede Turaneren bort fra at gribe den; hvortil der da føjes den dublet, at den tilsidst tyede ned i floden Haetumant (ved Irans grænse), hvor den fandt sit endelige hvilested. Dette minder stærkt om Rhinguldets

skæbne, og Yashten sammenføjer endogså — ligesom Niebelungenlied — drageskatmotivet med flodskatmotivet til én fremadskridende fortælling.

Det er heller ikke umuligt, at disse gamle indogermaniske sagn engang i svunden tid også har haft deres sted på iranisk jordbund, og at »herligheden« *hvarenō* oprindelig har været tænkt som et ædelt metal. Ti *xathra vairya*, ærkeengelen, der i Avesta træder så stærkt frem som »rigets« genius, er tillige metallernes repræsentant, hvilket synes at tyde på, at man i gammel tid har tænkt sig rigets idé udtrykt ved et malm. I selve ordet *hvarenō* kunde man (som dr. S. Sørensen har foreslået) vel finde det indiske navn for guldet: *suvarṅa;* ti dette ord, »det skønt farvede«, er sikkert en folkeetymologi af et ældre *svarṅa,* der vilde betyde »det glimrende, lysende« og som, lyd for lyd, svarer til *hvarenō* — ihvertfald bedre end det af Geldner foreslåede *svarṅara* (Drei Yasht s. 2).

Imidlertid kan alt dette kun blive formodninger, ti ethvert direkte spor af, at *hvarenō* skulde være tænkt som en guldskat, er forsvundet af Avesta. Den opfatter ufravigelig — og traditionen med den — *hvarenō* ikke som noget metal eller klenodie, men som en ild eller et lyslegeme. Ordet *hvarenō* må som Avesta-ord oversættes glans eller lys; det fortsætter sig i Nypersisk dels i *ferr,* majestæt, dels i *khurah,* lumen divinum, mentem humanam illuminans, per quod regibus magnis et justis vis propria tribuitur. (Vullers). Avesta skælner mellem to *hvarenō's:* den kongelige *(kavaẹm),* der er de herskende personligheders symbol, og *ahvaretem,* »den uopnåelige«, der er hele det iraniske folks magttegn. Begge anråbes de (Siroze 2) under ildens (Atars) liturgi, og Darmesteter har sikkert ret i sin påvisning (I, 140 f.), at der allerede på dette sted i Avesta findes antyd-

ninger af de udførligere forestillinger om *hvarenō*, som vi ellers kun kender fra traditionen (Bundehesh 17). Her tales der nemlig om tre slags ild: *frōbak* eller *farnbak* (= *hvarenō bāg*, herlighedens guddom), som er præsternes ild; *gushasp*, kongernes ild, og endelig bøndernes ild *(būrzin mitro)*. Ilden er altså ikke blot en politisk faktor, men dens tredeling, der f. ex. hos Inderne har en rent rituel karakter, er endogså foretaget efter et socialt synspunkt: helligdommen bliver de enkelte samfundsklassers shibboleth, og den laveste af disse, bøndernes, bliver ingenlunde dårligst behandlet; ti Zarathustra selv bragte ifølge sagnet den tredie ild ned til dem fra det bål, der brænder foran Ormuzd's trone.

Her mærker vi nu ret forskellen mellem Persere og Indere. Ti Brahmanerne har stedse beholdt ilden for sig selv og gjort den til et præsteligt patent, hvilket de udnyttede såmeget mere, som offeret, hvis bærer ilden er, af alle blev anset for det højeste og mægtigste i verden.

Denne præstevælde og offersvindel har givet den vediske ildkultus dens præg. Ilden er blevet en virkelig gud, personliggjort som gudernes sendebud og præsternes herre, men tillige blev den, ved en panteistisk udvidelse af offerets magt, en altgennemtrængende naturkraft og altbeherskende verdensguddom.

For Iranerne derimod blev ilden, trods al dens hellighed, ingen egentlig guddom og mindst af alt en personlig gud. Ejheller var det offeret, som gav ilden dens religiøse betydning. Avestas praktiske og moralske interesse er her det bestemmende, og ilden bliver almægtig som lutrende element, som det virksomste middel mod djævelskab og urenhed. Ti renselsen er for Perserne, hvad offeret er for Inderne, og medens de præstelige systemer hos disse sidste gør ilden til æmne for en spekulativ offermystik

uden grænser, så løber Magernes ildmoral ud i et endeløst hygiejnisk pedanteri, der tilsidst endog går langt mere ud på at værne ilden mod urenheden end at bruge den til at rense med.

Trods denne betydelige forskel i de to folks forhold til ilden er der dog gode grunde til at tro, at de i deres ældste, fælles kultus har benyttet den på samme måde.

Men at dette fællesskab ligger langt tilbage i historien, ser vi bl. a. af det stærke faktum, at Indere og Persere har forskellige navne for ilden. På indisk hedder ilden *agni*, det latinske *ignis*, det slaviske *ogni* — forsåvidt et gammelt og indogermansk ord. Dog kender Perserne det ikke; de kalder ilden *ātar*, et ord, der vistnok også for Vestindogermanerne har haft gammel kultisk klang; derom vidner det latinske *atrium*, ildstuen, der i senere tid gjorde tjeneste som forstue, men i det gammelitaliske hus var et lille, sodet rum, bestemt til ildens pleje og til dyrkelse af husguderne, hvis billeder opstilledes her. Latinerne afledte selv ordet *atrium* af *ater*, sort, fordi stuen var sværtet af røg, og man har til støtte for denne etymologi henvist til det græske *μέλαθρον*, loft, tag, hus, storstue. Men *atrium* kan vanskelig komme af *ater;* hvorledes skulde afledningsendelsen forstås? Endelsen *trium*, *θρον*, er instrumental eller lokativisk. Det latinske *atrium* og det græske *μέλαθρον* svarer som rum ikke til hinanden; og endelig er det sidste ords afledning af *μέλας* eller *μέλαινω* mere end tvivlsom; der findes (hvad dr. H. Pedersen oplyser mig om) en ældre sideform *κμέλεθρον*, som fører os i ganske anden retning. Også Jul. Leumann afleder *atrium* af *ātar* (Etymol. Wörterb. d. sskr. Spr. Strassb. 1893. Diss.).

Inderne kender sålidtsom Latinerne ordet *ātar* selv, men også de har bevaret det afledet i et par

forbindelser, af hvilke *atharvan*, »ildpræst«, er den sikreste. Men selve dette præstenavn er gammelt og forgemt; det betegner et præsteskab fra svundne tider og ganske særligt en enkelt: den »første« ildpræst, en indisk Prometheus, der stjal himlens ild. Atharvaveda er tryllesprogenes Veda og røber os det trolddomspræg, som har hvilet over disse præsters gerning.

Heraf tør vi måske slutte, at *ātar*, der udenfor de iraniske sprog kun har bevaret sig i kultiske sammenhænge (i Armenisk dog vrb. *airem*, at brænde), virkelig er det gamle indogermaniske kultusnavn for ilden; og hvis der er nogen pagt mellem ord og ting her i verden, tør man vel også formode, at der, hvor ordet har bevaret sig så rent, bevæger man sig også i fortsættelse af den gamle ildtjeneste uden noget kultisk brud eller afgørende kultiske tilføjelser.

Denne formodning bekræfter sig nu ved en sammenligning med det indiske offervæsen. Vedaerne har — som alt berørt — en rituel tredeling af ilden, idet der ved enhver større ofring tændtes tre bål: husherreilden *(gārhapatya)*, den egentlige offerild *(āhavanīya)*, der var viet guderne, og »sydilden« *(daxiṅāgni)*, der tændtes imod ånder og dæmoner. Denne sidste ild brugtes ikke til egentlige ofringer, men virkede blot skræmmende mod dæmonerne, hvis opholdssted tænktes i syden; men derved betegner den sig som den oprindeligste kultusild af de tre, ti på de primitive religionstrin virker ilden blot ved sit lys og sin lue imod de dæmoniske magter og ikke til at fortære offergaverne. De lægges ved siden af ilden eller bringes guderne på anden måde[6]).

Oldenberg, der (Die Religion des Veda s. 336 ff.) netop søger at påvise sydildens ælde, henviser som støtte for sin påstand om, at det primitive offer ikke bruger ilden som offerbringer, til Tylors meddelelser

om vilde folks offerskikke (Prim. Cultur.[3] II, 877 ff.). Man må virkelig også forbavses over, hvor sent den egentlige offerild i virkeligheden optræder i gudsdyrkelsen. De allerfleste ofre, sådanne folk bringer, henlægges til umiddelbar fortæring af guden (således som endnu almuetroens grød- og smørofre), nedstyrtes i vandet, i jordens kløfter eller revner, gives til pris for vindene, hensættes til føde for de hellige dyr e. l. Til flod- og havguder ofrede Grækerne endnu på samme måde levende eller døde dyr, og Hannibal bar sig ikke anderledes ad[7]). Den umiddelbare bespisning af gudebilledet har holdt sig fra den babyloniske Bels store offermåltider til vore dages Hinduisme. — Overalt, hvor blodet spiller en hovedrolle ved ofringen, er ilden ikke offerbærer, ti blodet udgydes enten ligefrem på jorden eller smøres på gudebilledet, stolper, stene eller vægge. Særligt i ældre offerskikke; menneskeofre f. ex. foretoges så godt som aldrig ved opbrænding, og i de chthoniske eller animistiske ofre træder ilden stærkt tilbage. Fremfor alt er Germanernes offerskikke et talende vidnesbyrd; ti hos disse benyttes opbrænding kun ved dødeofret, ellers består ofringen i en slagtning med blodsmørelse, og, hvis det er dyreofre, i en festlig nydelse af det kogte (aldrig stegte) offerkød, der sydes i store offerkedler. Er det menneskeofre, skaffes ligene af vejen ved at hænges op i træer, sænkes i sumpe, kastes i stranden. End ikke den del af offerdyrene, som ligefrem skænkes guderne, hestehovederne f. ex., opbrændes, men stikkes på stænger i offerlunden e. l. — en skik, der just i høj grad bærer mærke af primitivitet. (Golther: Handbuch d. german. Myth. 1895. s. 559 ff. særlig 567 f.).

»Når guddommen«, siger Tylor (s. 381), »skal tage føden eller ofrene i besiddelse, så tænkes dette at ske ved en optagelse af deres livssaft, deres lugt

eller smag, eller flygtige dele; eller nøjagtigere bestemt: deres ånd eller sjæl. Den stoflige del kan dø eller forfalde, kan tages bort, fortæres eller ødelægges eller simpelthen forblive urørt«.

I disse primitive forestillinger har også de iraniske offerskikke bevæget sig. Herodot bemærker udtrykkelig, at Magerne, når de ofre, ikke rejser altre eller tænder ild. Offergoden sønderlemmer offerdyret og koger kødet; derpå udbreder han fint græs, helst kløver, og lægger alt kødet derpå. Når han da har henlagt det, synger den hosstående Magier Theogonien .... og kort tid efter tager offergoden kødet bort igen og handler dermed efter eget tykke« (I, 132). Denne offerskik, eller ihvertfald det ubrændte offer, har Perserne bevaret gennem tiderne; kun ved et enkelt offer, *zōhr-i ātash* (Da. L. Z. A. II, 154, 254), foretages en brænding, men kun af mavenættet, omentum, der i mange folks ofringer indtager en særstilling og ikke regnes for en kødofring. Måske tjener, som Oldenberg formoder, den søde fedtlugt som lokkemiddel for guderne, at de kan vide, hvor offerstedet er.

I Herodots beretning ser Oldenberg nu en skildring af det oldariske offer, som Perserne skulde have beholdt nogenlunde uforandret, medens Inderne har udviklet en ny og større offerteknik, idet de da især er begyndt at brænde ofrene og derfor har inddraget husherreilden i kultus og skabt den egentlige offerild *(āhavanīya)* som noget ganske nyt.

Han kunde have fundet en endnu stærkere støtte for sin påstand på selve Indiens grund i det utvivlsomt såre gamle »fædreoffer«, »çraddha-ofret«, til de afdødes ånder. Her tændes netop sydilden alene, og med den udtrykkelige hensigt at fordrive de onde ånder, og madofferet, kogte risboller, lægges ned på jorden på afrevet græs, med bøn om, at

fædrene vil komme og tage det; efter fuldbragt offer spises en af risbollerne af offerherrens hustru, de andre kastes i vandet eller på ilden eller gives til en brahman. Nu tør man ganske vist ikke uden videre slutte fra et åndeoffer til et gudeoffer, men çraddha-ofret giver os ihvertfald et billede af ældgammel offerskik (ligesom Fravashiofret hos Perserne, s. 82) og fortæller os, at ild og mad ikke har noget med hinanden at gøre på dette kultustrin.

Hvis Oldenberg nu har ret — hvad jeg efter alt det foregående synes, han må have — i, at husherre- og gudeofferild er senere indførte i gudstjenesten, og at »offerild« overhovedet er yngre end »besværgelsesilden«, så ligger den slutning lige for hånden, at Iranerne, som ikke kender offerilden, er blevet stående ved den gamle djævleild, uden, som Inderne, at danne ny alterkultus ved siden af denne. Det er da også tydeligt at se, at den iraniske ildkultus ikke har den fjærneste lighed med det indiske *agnihotra*, ildofret. Skal vi følge ligheder, henvises vi langt snarere til Vestindogermanernes arnekultus, til Atriet, til Hestia og Vesta; her findes en ild, der stedse bevares og dyrkes som selve det brændende og beskyttende element, — ganske som hos Perserne —, medens Inderne, ihvertfald ved Somaofret, tænder ild ved brændegnidning[3]). I dette sidste punkt stikker en mægtig kultisk forskel.

Hertil føjer jeg nu uden betænkning den sproglige gisning, at *ātar (*athar)* må have været det oprindelige navn på Indernes Sydild; ti dette sidste navn synes ihvertfald senere fremkommet ved den tilfældige omstændighed, at Arierne, da de kom til Indien, fik deres fjender mod syd og derfor gjorde dette verdenshjørne til djævlenes region, ligesom Iranerne det nordlige hjørne, og *daxiṅāgni* må altså forhen have haft et andet navn — det, Perserne

beholdt som eneste navn for al ild, og det, Italerne sandsynligvis har haft som navn på deres ældste kultiske ild.

Til denne indiske *ātar* har da den førvediske ildpræst *atharvan* hørt, og at han har bevæget sig i magiske, djævlefordrivende formler, ser vi just af Atharvaveda'en, »den man doch endlich aufhören sollte den jüngsten der Veden zu nennen« (Pischel)[4]. Med den vediske kultus måtte imidlertid denne præst træde tilbage for den præst, der ledsagede ofringen på dens forskellige stadier med sin recitation: offergoden *hotar,* som bliver den vediske tids egentlige offerpræst. Atharvan'en har da muligvis — løsnet fra den nu betydningsløse *daxiṅāgni* — efter sin besværgelsesprofession fået navnet *brahmán,* eller måske han er blevet fortrængt af den officielle rigsbesværger, der, om Pischel har ret[5]), bar dette navn.

I Iran derimod har præsten beholdt ildpræstenavnet *ātharvan,* hvilket stedse er hans rituelle æresnavn i Avesta (ligesom *sacerdos* i den katolske kirke. Harlez), medens folket kaldte præsterne efter deres stammenavn (deres Levitnavn) Mager; og således også nutildags: mobed *(mog-pati);* som funktionsnavn har dog det gamle *hotar (zaotar; zōt)* holdt sig i den parsiske kirke til betegnelse af den præst, som besørger hymnerecitationerne og derved indtager hovedstillingen blandt præsterne.

I disse to præstenavne, Atharvan og Zaotar, der altså med kultusændringerne har fristet så forskellig skæbne, og i det fælles forhold til Atarilden har vi den sikre borgen for, at fællesskabet i den ariske fortid har været virkelig kultisk og ikke blot en delagtighed i visse mytologiske idéer.

Også på andre punkter har man søgt dette fællesskab, således fornemmelig i offerstrøelsen, det strå eller halm, som Inderne udbreder ved ofret til sæde

for guderne, og som de kalder *barhis*. Dette skulde efter fleres mening, til hvilken endnu Oldenberg slutter sig, være identisk med det avestiske *baresman* eller *barsom*, offerkvistene.

Således som Oldenberg stiller denne sammenhæng op (Die Relig. d. Veda s. 342 ff.), tager den sig ved første øjekast meget plausibel ud: Barsom og Barhis er oprindelig det samme; i det gammelariske offer har dette offerstrå spillet en vigtig rolle, ti her på har man henlagt gudernes føde; senere, i Indien, da man bragte dem denne ved ild, mistede offerstrået sin egentlige betydning; men man blev dog ved at udbrede det efter gammel skik og forklarede sig da sagen således, at det var et hynde, man udbredte for guderne, og som man bød dem tage sæde på, medens Iranerne i deres gammeldags offerskik blev ved at lægge gudeføden derpå.

Ser man nøjere til, er der dog ikke et eneste punkt, som passer i denne Oldenbergs sammenstilling.

Sprogligt er det for det første at bemærke, at *baresman* på Sanskrit ikke vilde hedde *barhis* men *barhman*, hvilket formodentlig vilde blive til *brahman*. Reelt stiller sagen sig endnu værre, ti Barsom er aldeles ikke strå og bruges slet ikke til offerstrøelse, hvilket Herodot jo også beskrev som fint græs eller kløver. Baresman er kviste, kæppe, som med megen omhu blev skårne af visse træer, skrællede og på anden måde rensede til helligt brug. Således beretter Strabo også, at de persiske præster havde bundter af Tamariskegrene tilrede ved offeret.

Hvad deres brug angår, lægger Oldenberg megen vægt på verbet *fra-star*, der altid bruges om Baresman, idet han oversætter det »udstrø« (altså som offerstrået); men det betyder at udstrække, hvad man kan se af Yasna 57, hvor denne udstrækning eller

opräkning af kvistene i forskellige antal og længder omtales udførligt, ligesom Strabo også siger, at disse stave »holdtes frem for ilden«. Vi ser heraf, at det har været en slags bedestave, som Magerne har haft i hånden under offeret enten for dermed at tælle eller præcisere deres bønner, eller i det hele taget synliggøre deres fromhed med. I det indiske offer vilde Barsom derfor have sin parallel ikke i Barhis men i den kost af Kuçagræs, som kaldes Veda, og som præsten har i hånden under ofringen, og som brugtes til forskellige ting. Noget fællesskab mellem Barsom og denne Veda kan man iøvrigt ikke påvise, og man skulde hellere finde parallelen til Barsom på vesteuropæisk grund i de græske og romerske bedestave, eller, om man vil gå meget vidt, i de stavorakler, som der berettes om fra det hedenske Germanien. Ti at Magerne spåede med stave, beretter Dino (se Windischm. Zor. St. 276 n.), og denne bemærkning leder os måske på sporet til Barsoms oprindelse, nemlig til en tryllevånd, enten en ønskekvist (sådan som Hermesstaven jo oprindelig var det) eller manekæppe, hvormed man har fordrevet de onde ånder ved Iranernes primitive ildoffer. I sidste tilfælde kunde den bestandige binden i bundter måske finde sin forklaring. Men ihvertfald fører alle sandsynligheder os meget langt fra offerstrået og fra Oldenbergs formodninger om dette.

Den kultusspaltning, der indtrådte, da Østarierne forlod den gamle gudstjeneste med dens Atar og gudemåltid og dens besværgende ildpræst, medens Vestarierne blev stående ved alt dette, har haft meget vidtrækkende betydning for begge folk. For Inderne begyndte med de nye altre et stærkt og broget offer-

liv, der ikke blot har givet præsterne deres uhyre sociale magt, men sikkert også har fremmet religionens polyteistiske udvikling, idet det materielle forhold til de enkelte guder, deres bespisning og forlystelse, trådte i forgrunden og forbandt sig med Indernes folkeliv og samfundsorden til en kompakt folkereligion. Indernes fantasi og digteriske gaver kom denne udvikling til hjælp og omgav gudeverdenen med en frodig mytologi, der blev det indiske folks åndelige grundejendom, og i hvis skød både dets digtekunst og filosofi fostredes.

Medens Inderne fortaber sig i denne store gudeverden, bliver Iranerne stående ved den nedarvede djævleild og skulde derved synes fordømte til at stagnere i den primitivitet, som deres livfulde frænder med så raske slag hævede sig op over. Det kan da heller ikke nægtes, at der over den persiske religions kultiske side bestandig kom til at hvile et præg af forhistorisk stivhed og ængstelighed, der tager sig des fattigere ud sammenholdt med de indiske ofres festlighed og poesi. Men den styrke lå der i den gamle ild, at den var tændt mod djævlene, og ved denne protest mod mørkets rige blev Persernes tanke stående, sålænge Atar brændte. Skal man søge et udgangspunkt for den dualisme, der gennemtrænger al Parsisme, da er det sikkert bedre at søge det her end i de naturkontraster og folkekampe, af hvilke man hidtil har villet deducere tvedragten mellem Ormuzd og Ahriman. Sådanne forhold kan have deres betydning, men vil vanskelig blive det konstituerende i en religion — ti de findes så mange steder uden at afsætte noget Religiøst. Den kultiske sfære derimod, hvori et præsteskab og et menighedsliv bestandig er tvunget til at bevæge sig, vil sjældent undlade at afsætte myter eller læresætninger. Som i Vedaverdenen myterne bliver frugten

af offergodens travle virksomhed, således kunde det barske tvedragtsdogme udfolde sig af ildpræstens ensformige varagtighed over ildens renhed og åndernes besværgelse. Men grunden til, at han ikke ved denne evindelige stirren på det samme sank ned i gold magi og ildfetichisme, men at han hævede sin religion til en ophøjet og tankestærk etik — den må naturligvis søges i Iranernes gode forstand og stærke karakter og i de store livsopgaver, som kultur og politik tvang dem ind på. Og her kan da også de strengere naturforhold have fået betydning ved at kræve arbejde og hærde viljen og give sindet mindre yppighed og større alvor. —

Vil man driste sig et skridt længere ned i problemet og spørge om, hvorfor Iranerne da ikke fulgte med i den kultiske udvikling, som fjærnede Inderne fra dem, så kunde man enten formode, at Østfolkene optog eller udviklede en dyrkelse af guder, som deres vestlige frænder ikke kom i berøring med eller ikke vilde vide af, og som medførte disse nye altere, men man kunde også søge grunden i en aversion mod selve den kultiske skik, mod kødbrændingen.

Og denne sidste kan have udviklet sig ganske efterhånden hos Østarierne uden egentlig at være fremkaldt af nogen ny kultus. Her er det værd at bemærke Oldenbergs antagelse, at overgangen fra den primitiv-ariske til den vediske offerskik skete ved, at man tændte bål for ved opbrænding at fjærne det brugte offerkød, og at denne skik, efterhånden som den vandt hævd, blev en integrerende del af offeret og tilsidst den egentlige frembæring. Denne hypotese fremsætter Oldenberg selv med et vist forbehold; men i virkeligheden bekræfter den sig stedse stærkere, jo dybere man ransager offervæsenet. Hvad vi har hørt om Germanernes

ofre tyder på, at man efter blodudgydelsen kun var betænkt på at skaffe ligene afvejen ved ophængning eller nedsænkning, ja selv offermåltidet får i denne sammenhæng en vis karakter af praktisk bortfjærnelse. Ved det indiske çraddha-offer ser vi opbrændingen kun som én af flere mulige fjærnelser; de ofrede risboller kan også kastes i vandet eller spises af Brahmanen, og hvad Tylor siger om det ofrede kød, at »the solid part« enten kan kastes bort eller spises eller tilintetgøres eller simpelthen lades urørt, bekræfter Stengel fra græsk side med, at dyret bliver slagtet »und dann verbrannt oder auf andere Art vernichtet« (anf. skr. s. 93).

Jeg tror, Oldenberg her har angivet et synspunkt af den allerstørste rækkevidde. Den rituelle fjærnelse af offerets tilbehør er en velkendt sag ved alle ofringer og bliver altså det simple princip, hvoraf både brændingen og måske endogså mange offermåltider har udviklet sig.

Men hvis overgangen til det vediske brændoffer er sket ad denne vej, så er det muligt, at Iranerne bl. a. er blevet stansede på dette punkt ved deres forestillinger om ildens ubesmittelighed, der ikke tillod den at bringes i forbindelse med dødt kød — en tanke, der i den udviklede Avesta blev et af religionens urørligste punkter.

Og det er da ikke umuligt, at der har været en lokal grund til denne Vestariernes særlige ærefrygt for ilden. Det er en almindelig antagelse, der også synes rimelig, at det ejendommelige naturfænomen, der optræder i egnene fra Kaukasus og ned om det kaspiske hav: de gasagtige jordflammer, har øvet nogen indflydelse på Iranernes ilddyrkelse. Endnu den dag idag fremkalder disse mægtige lygtemænd begejstret kultus på indisk grund, hvad man kan se af R. N. Cust's skildring af valfarterne til Iwala

Múkhi; — i Baku selv, hvor templer findes for denne ilddyrkelse, er iveren nu døende, og præsten sælger sin helligdomspart til de fremrykkende petroleumsværker (se Journal R. Asiat. Soc. 1897. 318).

I Irans oldtid har Atropatene, der vistnok er Zarathustrismens udgangspunkt, været en af skuepladserne for dette naturfænomen. Provinsen har da også sit navn deraf; selv af den senere fordrejelse *adarbaijān* ser man, at Perserne har beholdt forestillingen om, at dette land er et ildsted (*chāzan al nār*. Yaqut I, 172). Sagnene, der knytter sig til den hellige ild, henføres ligeledes til disse egne. »Da den navnkundige Kai-Khusrob«, siger Bundehesh (17, 7), vilde ødelægge afgudstemplet ved søen Chekast, satte kongeilden Gushasp sig på manken af hans hest og forjog mørket og gjorde lyst, så at han kunde se at ødelægge templet. Denne Chekast sø er den nuværende Urumia sø i Adarbaijan, der efter ældre beretninger skal have været en varmtvandssø. Af søens navn afledes bynavnet Shiz, hvor Gushasp-ilden havde sit berømteste og rige tempel, indtil kejser Heraklius ødelagde templet og slukkede ilden. Det er dette Shiz, der sandsynligvis var Zarathustras fødested. I traditionens beskrivelse af den hellige ild (Rivay. J. D.): »den brænder uden brændsel og slukkes ikke af vand«, finder Darmesteter (L. Z. A. I, 156) et vidnesbyrd om, at disse hellige flammer er en naturild, »feux de volcan ou feux de naphte, désignés d'avance par leur apparition merveilleuse et leur éternité à la vénération des fidèles«.

Denne lokale helligdom kan, idet den optoges af Vestarierne, have givet stødet til, at de ikke vilde fjærne offerkødet ved opbrænding sådan som de østligere stammebrødre, at de overhovedet modsatte sig en kultusudvidelse, der vilde besmitte den hellige ild.

Vi har med andre ord med to slags ild at gøre i Avesta: den ariske alterild *(ātar)*, den ældste gudstjenestes tryllebål, og den særligt iraniske naturhelligdom, der forbandt sig med politisk-sociale forestillinger og blev til »herligheden« *(hvarenō)*. Denne sidste skulde det da være, som allerede i sin primitive naturskikkelse har virket standsende på Iranernes kultiske udvikling; men sikkert til både for religionen: den har befriet dem fra en præstevælde og et polyteistisk offervæsen, som i længden blev Inderne til skade, og har indirekte tvunget Iranerne til at søge deres religiøse udvikling i et andet spor end det kultiske, i de teologiske og moralske idéer, hvis renhedsideal renselsesilden måske har tjent til at forberede.

Den sammenhæng, der bestod, og den afstand, der udviklede sig mellem den iraniske og indiske religion, strækker sig helt ind i den højere gudeverden og røbes af gudernes artsnavne. Begge folk kender navnene *asura* og *deva* som betegnelse for de overnaturlige væsener; men medens Iranerne har gjort det første af disse ord (i formen *ahura*) til deres højtideligste gudenavn og det andet *(daēva)* til en betegnelse for djævlene, har ordene haft omtrent den omvendte skæbne i Indien, idet *deva* er Vedaernes mest brugte betegnelse for guder, og *asura*, som oprindelig var et meget ærværdigt gudenavn, senere (fra Brahmana'ernes tid) er sunket ned til at blive et djævlenavn.

Denne mærkelige modsætning ledede tidligt M. Haug på den formodning, at der her skulde foreligge en konflikt mellem de to folk og deres religioner (Essays[3] ed. West 267 ff.): Ahura'erne var Iranernes guder, Deva'erne Indernes, skønt disse også kendte asuriske guddomme. Tvistigheder mellem nabofolkene, således som de nødvendigvis må opstå under usikre samfundsforhold, førte efterhånden til, at man fra begge sider opfattede modstanderens guder som dæmoner, og den religiøse tvedragt

førte nu atter til, at frændefolkene endyderligere fjærnede sig fra hinanden. Ja Haug vil endogså vide, at selve Zarathustra har rettet sin polemik mod de indiske Devas, forkætret og fordjævlet dem, og derved uddybet den nationale spaltning, medens der omvendt i Brahmanaerne skulde findes beretninger om kampe mellem Dever og Asurer, som har den samme politiske baggrund.

Denne Haugs påstand, der i sin tid vakte så stor opmærksomhed, er imidlertid ikke holdbar, hvad bl. a. Tiele har påvist meget tydeligt (Gesch. II, 61 f. 146—147). Skal der tales om noget brud mellem folkene, da er det ihvertfald sket længe førend de var nåt til politisk eller teologisk selvstændighed. Nogen fejde mellem Veda- og Avestafolk er der intetsteds spor af. Hverken Vedaer eller Brahmanaer røber på noget punkt kendskab — endsige fjendskab — til Zarathustras lære, og hvad der kunde tyde på Vedafjendskab i Avesta, er kun nogle enkelte indiske gudenavne, der er blevet djævlenavne, deriblandt Indras; men de er alle åbenbart senere tilføjelser til systemet uden arkæologisk interesse. Også de slutninger, Haug har villet drage af ordet *kavi*, der i Vedaerne findes som præstebetegnelse, i Avesta som navn for fyrsteslægter, har vist sig uholdbare.

Hertil kommer det holdepunkt, som Avestas egen omtale af Daevadyrkerne giver os. Ordene *daēvayāza* og *daēvayasna* anvendes ganske vist ofte i rent moralsk forstand om onde og ugudelige mennesker (Vend. 8, 31; 19, 25; 29), om dem, der indenfor menigheden selv vil hjemfalde til dommen; men af forskrifterne i Vend. 7, 36 om at nye lægekure skal proberes på Daevadyrkerne, erfarer vi, at disse fornemmelig må være udenforstående, fremmede, som man allerede i levende live med lethed kan skælne

fra de troende. At Daevadyrkerne ligefrem er fjender, hvis overfald man må befrygte, ser vi af Yasht 11, 4; og hovedstedet Yasht 9, 29 ff., hvor de omtales som Vishtaspas fjender, benævner disse folkeslag enkeltvis og angiver deres geografiske sted. De navne, der findes her: Hyaona og Varedhaka, henviser os til det nordlige Iran, og Mazana, der ofte nævnes som Daevadyrkernes særlige tilholdssted, angiver nærmere sydranden af det kaspiske hav: Mazanderan, som dette hedenskabs hovedarnested.

Vi ser med andre ord konflikten mellem Ahura- og Daevadyrkere forløbe på iranisk grund uden noget mellemværende med Indien, og vi henvises dermed, når vi vil efterspore kampene mellem Asuraer og Devaer og trænge ind i disse enkelte gudefamiliers natur, til at betragte landene hvert for sig, hvori kampen har stået[1]).

Lettest lader den sig overskue i Indien. I Vedaerne er *asura* et gammelt gudenavn. Om dets betydning kan der ikke være tvivl; det må betyde »herre«; således også det avestiske *ahura*. Prof. V. Thomsen har gjort mig opmærksom på, at den i Midtrusland talte, finske dialekt, Mordvinsk, har et ord: *azor, azoro,* for »herre«, hvilket kunde tænkes at være et skythisk låneord; dog vilde det svare til lydformen *asura* og ikke til det iraniske *ahura*. Med oldnordisk *áss* eller keltisk *æsus* mener samme forsker, at det ikke kan have forbindelse. Den traditionelle afledning af √ *as'* = *esse* er altfor abstrakt og fastholdes ikke mere.

Asura er i stræng forstand hverken noget egennavn eller slægtnavn for vediske guder. Kun i det lidet brugte navn Dyaus Asura eller »Fader Asura« nærmer det sig til at blive nomen proprium, og nogen egentlig gudefamilie, sådan som Adityaerne, bliver Asurerne aldrig. Snarere er ordet et slags

tillægsnavn, som man giver en hel del guder for dermed at tillægge dem en vis ærværdighed eller en ganske speciel karakter.

Ærværdighedspræget hos Asuraerne er umiskendeligt, men kun i den forstand, at der tilkendes dem en høj ælde. Man får ofte indtryk af, at disse guder har haft deres bedste tid i en førvedisk periode og nu er på retour. Således navnlig Dyaus Asura, der kun er rudimentær i Vedaen, Mitra, som er på kendeligt tilbagetog, for ikke at tale om Adityaer som Bhaga og Aryaman, hvis navne næsten kun er bevarede i gudelisterne. Da der nu tillige i Rigveda forekommer sange (som X, 124; IV, 42), hvori Ahuraernes tydeligste repræsentant Varuna påstås forgæves at kæmpe mod Devafyrsten Indras overmagt, så har man heraf sluttet, at Asuraerne over hele linien er blevet fortrængt af en yngre, eller senere opkommen, gudeslægt Devaerne; og når man i sene Vedasteder og i Brahmanaerne ser Asurerne optræde som ligefremme dæmoner, så slutter man, at denne fornedrelse blev det afsatte gudedynastis sidste skæbne.

Disse slutninger kan have nogen berettigelse, men slår dog ikke ganske til. Ahuranavnet tilfalder nemlig i Veda ikke blot de vigende guder, men også guddomme, der bestandig i højeste grad står i forgrunden, nemlig Agni og Soma, ja selv Indra, den egentlige Rig-Veda-gud, benævnes af og til *asura*. Og hvad Varuna angår, da er han så lidt sat fra bestillingen, at han snarere må betragtes som en meget højtstillet Vedagud, og at exegeterne endnu kan strides om, hvorvidt det er ham eller Indra, der i de omtalte væddestrids-sange får overkommandoen.

De ophøjede sider ved Varuna er ofte blevet fremhævet. Han er en streng og alvorlig gud. Han har lovene i sin hånd og forvalter dem med retfær-

dighed. Han ser alt, hører alt, er allevegne tilstede og vêd, om man lystrer eller krænker hans vilje. Hans love er ikke blot naturlove, men også sædelove; hans straffe har derfor moralsk værdi eller er ihvertfald udtryk for et vist opsyn med menneskene.

Men Varuna-billedet har også sin revers. Så meget han end kaldes retfærdig, er han dog faktisk ret lunefuld i sin strænghed og en herre, man må omgås med forsigtighed. Ti han har sin lyst af at lokke menneskene i syndens snare og rammer dem da med skjulte straffe[2]), bl. a. med den frygtelige vatersot, over hvilken han i sin egenskab af vandenes gud har rådighed. Hans allestedsnærværelse har derfor en ret uhyggelig karakter, og den indiske fantasi udmaler ham da — ihvertfald senere — heller ikke tillokkende: gusten og skaldet, med rindende øjne og udstående tænder.

Disse to rækker af egenskaber lader sig imidlertid meget godt forene. Varuna gør indtryk af at stamme fra begyndende kulturforhold. Menneskene lever endnu halvt primitivt, ængstelige, uden fodfæste, klyngende sig til de retsformer, hvormed de betrygger deres samfundsliv. Derfor gør de det til deres guds højeste hværv at våge strængt over denne samfundsorden og bøjer sig under ham med frygt og bæven, men dog med tillid til, at han vil være den Retfærdige huld.

Den højere side af Varunas væsen deler han med Adityaerne, den snævrere slægt af asuriske rets- og familieguder, til hvilken han hører, og i hvilken især Mitra er en typisk vogter over troskab i pagtslutninger og overenskomster. Her er udgangspunktet for den forædling af de asuriske guddomme, som vi oplever både i Veda, i Mitras og Varunas hymner, og i endnu højere grad i Avesta.

Men den rest af lumskhed og skadefryd, der

endnu hæfter ved Varuna, er ikke mindre et ægte asurisk træk og tilknytningspunktet for Asurernes dæmonisering. Eller rettere: der er bestandig ved disse guddomme noget dæmonisk, som bevirker, at hvor de ikke gøres til genstand for en særlig etisk udvikling, kommer de til at stå som djævle- eller troldagtige figurer. Oldenberg har (ligesom allerede Geldner. Ved. St. I, 139 ff.) præsiceret denne side af Asurernes natur ved at gøre opmærksom på, at begrebet *māyā* bestandig er knyttet til Asurerne, og at *asura* egentlig er et tillægsnavn til enhver guddom, der benytter sig af *māyā*. Og med dette ord betegner Inderen den skjulte magt, den trolddomsagtige list, hvormed ildesindede væsener (være sig mennesker eller guder) efterstræber menneskene, eller hvormed overnaturlige væsener udfolder deres hemmelighedsfulde kræfter. Maya har hos højtstående Asurer som Varuna udviklet sig til at blive en stor og ædel kunst, og i senere indisk spekulation bliver *māyā* det mægtige udtryk for verdensillusionen; men hos de indiske Asurer er det samme ord dog navlemærket, der røber os deres sammenhæng med primitiv kultur og trolddomsagtig kultus, og som antyder for os, at når Asurerne endte som dæmoner, så er det, fordi de også begyndte som dæmoner, og at de snarere er blevet til onde ånder ved en stagnation end ved et forfald. (Die Relig. d. Veda. 163; 293).

De indiske *devas* kan enkeltvis blandes sammen med Asurerne, idet guder som Soma og Agni kan bære både Deva- og Asuraprædikat; men som helhed adskiller Devaslægten sig bestemt fra Asurerne ved hele sit fysiognomi. De har intet af disses skumle oldtidspræg, men heller ikke deres juridiske eller etiske anlæg. »Indra fælder fjender i kampen, Va-

runa våger over lovene«, hedder det i væddestridsangen (IV, 42). Devaerne gør indtryk af at høre riddertiden og fortrinsvis krigerkasten til. De er ikke blot krigerske og kæmpende, men de optræder med herlighed og lysende pragt. Også forholdet til disse guder er lyst og frit, stundom endogså muntert; man føler sig tryg og vel ved magt og frygter ikke guderne mere, end at man kan tumle æstetisk med dem og deres myter; man guddommeliggør naturen i poetiske hymner, der ikke er uden skæmt og frivolitet. De fleste Devaer er ligefremme lysguder.

Selve Devaernes navn henviser os til lysverdenen; det blev forhen afledet af verb. *div,* lyse; rigtigere dog af subst. *dyu,* himmel; sikrest oversættes det med »himmelsk«. Det er et ældgammelt indogermanisk ord, der på de forskelligste steder i racen er blevet den øverste betegnelse for guder: græsk *Ζεύς* og *Διώνη*, latinsk *deus* og *divus*, lithauisk *devs* og kymrisk *dia*, germansk *zio, Tyr,* og oldnordisk *tivar* (det ældste, kun i poesien bevarede ord for guderne), ja selv i slavisk, hvor *deva*-ordet ikke findes som gudebetegnelse, men kun det i Avesta og Veda tilbagetrædende (men i persiske kileskrifter hyppigere) *baga, bhaga,* russ. *bog,* træffer vi dog et ord *divu* (mirabilium), der måske kunde være en rest af det gamle gudeord.

Allerede dette sproglige forhold må betrygge os med hensyn til Devaernes ælde; men også blandt de deviske guder er der ihvertfald én, som ved sin skikkelse røber sammenhængen mellem indisk og europæisk mytologi: Indra nemlig, »Manden«, som hans navn betyder (= *ἀνήρ-ἀνδρός*, Jacobi), der ved sine emblemer, sin karakter og sin adfærd i så påfaldende grad erindrer om Thor, at man ikke bør tvivle på, at vi her har en urindogermanisk luftgud og kampgud for os.

Når Devaerne nu, trods denne ælde, gør indtryk af først at være komne ret til magten på et tidspunkt af den indiske historie, da de gamle Asurer som Dyaus og Mitra, Aryaman og Bhaga havde udspillet deres rolle, da kan dette enten tænkes sket derved, at særligt krigerske stammer, der fra gammel tid har været Devadyrkende, har trængt sig i forgrunden, eller at krigerkasten, der ihvertfald havde Indra til kastegud, har gjort sig gældende og ønsket sine guder foretrukne. Eller endelig: samfundsforholdene, kulturudviklingen kan have medført, at de primitivere forbunds- og familieguder har mistet deres betydning (og kun bevaret den, hvor en enkelt, som Varuna, nåede til en højere udvikling), og at lysguderne med deres åbnere sind og rigere kultus har passet bedre til tiden.

Imidlertid vil Pischel (Gött. gel. Anz. 1894. 418) påvise, at ordet *deva* ikke altid i Vedalitteraturen så ubetinget betegner et lysvæsen eller en højere guddom. Han henviser til det et par steder i Rig-Veda forekommende udtryk *çiçnadeva;* at i et par Yajustexter *bhūta*'er (»Væsener«, også uhyggelige) forklares som *devā bhūtāh,* og at Somaens storhed består i, at den kender begge slags Devaer *(devānām ubhayasya janmanō vidvān).*

Af disse få data slutter Pischel, at *deva* oprindelig ikke har været nogen distingveret gudebetegnelse, men at dets reelle grundbetydning snarere er »dæmon« (selv om denne dæmon efter ordets lydelse vel må anses for »himmelsk«); og det må altså være en særlig udvikling, som har ført Devaerne op på det høje og lyse stade, som vi i almindelighed ser dem indtage i Vedaerne.

Samler vi nu vore indtryk af *asura-deva*-forholdet i Veda, bliver det følgende: Begge arter af

guder har været dyrkede fra gammel tid blandt de oldindiske stammer. Asurerne har med deres halvt magiske halvt juridiske præg i ældgammel tid nydt udbredt kultus, og nogle har i etisk udviklet skikkelse bevaret denne; men de fleste andre er blevet stikkende i deres trolddomskarakter og betragtede som onde ånder. Devaerne har under forhold, som vi ikke kender, for en del udviklet sig til krigerske lysguder og har i den vediske riddertid nået en høj grad af popularitet. Fra denne deres magtstilling bekæmper de de lavere, trolddomsagtige Asurer, men må til gengæld finde sig i hævdvundne og højere udviklede Asurers stalbroderskab.

Hos de iraniske folk har der, ligesom i Indien, været drevet asurisk og devisk kultus. Men de to gudsdyrkelser har ikke, som i Indien, fået lov til at blande sig og fylde den religiøse kodex med snart asuriske, snart deviske hymner eller endog med guder, der både er asuriske og deviske. Iraneren er mindst af alt, således som Inderen, synkretist; han falder ikke på knæ for alt, hvad der kalder sig gud; holder sig til sine egne, forkætrer de andres. Da nu Ahura- og Daevadyrkelsen i Iran har været fordelt på forskellige stammer, har de også hver holdt strængt på sin religion og er endt i religiøse konflikter. Ahuradyrkelsens knudepunkt finder vi ved den tid, Zarathustra optræder, i det nordvestlige Medien: Atropatene og Airyanem vaejo, der begge nævnes som hellige lande; her må den hellige flod Dareja søges og her ligger den gamle helligdom Shiz. Daevastammerne må, som påvist, fornemmelig søges i Mazenderan syd for det kaspiske hav, altså ganske tæt ved. Over store territorier synes

de fejdende religioner ikke at have strakt sig; langt snarere får man indtryk af et småligt stammekævl. »Tæt ved Ahuradyrkeren bor Daevadyrkeren«, hedder det i en af Gathaerne, og disse sange indeholder indgående bestemmelser om, hvorledes Ahuradyrkerne skulle værne den nyomvendte mod fortrædigelser fra hans tidligere, daeviske, trosfællers side (Yasna 46, 5). Således kan der vel være tale om en ahurisk propaganda blandt Daevadyrkerne, men at den samlede folkemasse, som Zarathustra optræder i, skulde være daevisk og først ved ham skulde være gjort Ahuradyrkende, derom foreligger der ikke det mindste; hans bedrift har snarere været en udvikling og skærpelse af den bestående Ahuratro, hvorved den blev det, man kunde kalde avestisk, og en derudfra ført polemik mod de Daevadyrkende naboer[3]).

Hvor vidt Ahuratroen nu havde bragt det på egen hånd, førend profeten kom til, derom kan vi ikke vide ret meget, da vi jo kun kender den i dens avestiske form. Vor sikreste gisning er vistnok den, vi allerede har anstillet om dens kultus, at den var af en djævlebesværgende, gammeldags art, bundet til Atarilden og dens fattige ceremoniel. Vi søgte at vise, at denne tilsyneladende lavtstående kultus i virkeligheden egnede sig bedre for udviklingen af et højtstående gudsbegreb end en rigere udformet offerteknik kunde have gjort, idet den ihvertfald holdt sig fri for de til en sanselig og vindesyg polyteisme førende offerskikke. Men den højde, hvortil de ahuriske gudsbegreber hævede sig, er selvfølgelig ikke forklaret med denne negative omstændighed.

Vi må, for at forstå den, erindre den udviklingsmulighed, som de asuriske guddomme af Adityaslægten indebærer, og som i Indien førte til dannelsen af etiske guddomme som Varuna og Mitra.

Allerede de Vedasange, der i almindelighed hen-

vender sig til Adityaerne, røber sådanne muligheder og gør os bekendt med den ejendommelige forbindelse af moralsk ophøjethed og årvågent politiregimente, som er disse guddommes sfære. Således R. V. II, 27, 1—4.

Aditisønnerne, oldkongerne,
jeg vier denne sang ved offersmørret,
hør os, o Mitra, Aryaman og Bhaga
og stærke Varuna, Daxa og Ançal!

Samdrægtelig skal de min lovsang nyde
idag, Varuna, Aryaman og Mitra,
Aditis børn, de rene, kildeklare,
de rænkefrie, uden svig og lyde.

Med øjne mange højt og dybt de skue,
unarrede de ville narre Andre;
de gennemskue både Krumt og Lige,
alt, selv det fjærneste, de konger magte.

De holde fast, hvad står og går på jorden,
alverdens vogtere, guddommelige;
med åndeverdnen holde skarpt de øje
og tugte retfærdsstrænge hver en brøde.

En endnu bedre prøve på den fromhed, der kunde findes i Adityadyrkernes krese får vi af sangeren Vasisthas berømte sange til Varuna. F. ex. R.V. VII, 86, 3 ff.

Med ivrig hu ransager jeg min brøde,
går til de vise mænd om råd at spørge;
endrægtelig dog Seerne mig svare:
Varuna er det, som på dig mon vredes.

Hvad var da, Varuna, min store udåd,
at du din sanger og din ven vil dræbe?
Sig det, usvigelige drot! at skyndsomst
jeg syndefri og fromt for dig kan stedes.

Tilgiv de synder, vi fra fædre arved,
og hvad vi selv personligt har forøvet,
og slip Vasistha fri, o drot! som tyven,
kvæglysten, løser kalven ud af tøjret[4]).

— Var ej min vilje; blev forført, Varuna.
Brændevin, vrede, tærninger, tankeløshed!
Den stærke overmander let den svage,
ja søvnen selv i syndeskyld mig styrter.

Eller den indtagende sang af Vasistha R. V. VII, 88, 3 f.:

Når med Varuna jeg ombord mon træde,
og ud på havsens dyb vi sammen styre
at glide over vandets spejl tilhobe,
da lad i båden lysteligt os gynge!

— I skibet satte Varuna Vasistha,
med guddomskraft han trylled ham til sanger,
til sin psalmist, hin skønne dag af dage,
sålangt som dage sig og morgener strække.

Men hint vort venskab, ak hvor er det henne?
— Så trygt vi fulgte fordum med hinanden.
Din høje borg, magtsæle Varuna!
dit hus, det tusindportede, jeg gæsted.

Men når nu han, som er dig kær, Varuna,
din hjærteven forbryder sig imod dig,
så lad ej grumt vor brødes kalk os tømme,
men byg et skjul, hvor sig din skjald kan fjæle.

Adityasangen, den første af de her citerede, gør sig flid for at holde sit gudsbegreb så højt og så rent som muligt. Disse guder ser alt, gennemskuer alt, vêd alt, styrer alt. Først og fremmest er de moralsk ulastelige; men medens de ivrigt frikendes for enhver mistanke om list eller svig, forråder en enkelt linie dog den gamle svaghed. Nu er deres travle virksomhed imidlertid moralitetens sikre værn.

Under et sådant gudsbegreb er en sanger som Vasistha voxet op, og hvilket fromheds-væld er ikke udsprunget hos ham deraf! Hans sange hæver sig så højt over Adityahymnen, som personlig religiøsitet hæver sig over præstelige formler. Han taler ikke med anstrængelse om guden og hans renhed, men umiddelbart til guden, ud fra et virkeligt gudsforhold; og renheden er ikke her et blanktpoleret gudeprædikat, men er en livsmagt, som sangeren savner hos sig selv. Han higer mod et ideal af brødefri vandel; hans ånd er redebon, men kødet er skrøbeligt. Nu tynges han af brøden. Og dog er det hans svareste smærte, at han, den udkårne, den højt benådede, gudens fortrolige, har forskjertset denne nåde og nu skal stå til skamme for sin ven.

Renhed og skyld er denne spændings poler, pagten med gud dens blivende strøm; har synden svækket den, kan angeren bøde den; ti guden vêd, at synden kun var svaghed, og at hjærtet ikke sveg sin pagt. — Der er en stemning af Iobs bog over dette gudsforhold, skønt talen om den gudbegejstrede sanger snarere bringer græske, Apolliniske eller Dionysiske, mindelser.

At nu de guder, som vi på indisk kalder Adityaerne, — ihvertfald delvis — har været dyrkede også på iranisk område som Ahuraer, har vi al grund til at formode. Ti ligesom Varuna i Veda dyrkes sammen med Mitra og nævnes sammen med Aryaman og Bhaga, således ser vi den yngre Avesta, der på dette punkt vistnok repræsenterer den oprindelige, skønt først senere officielt anerkendte, religion, knytte Ormuzd meget tæt sammen med den persiske Mithra. Vi hører tillige i Avesta om en gud, Aryaman, der gør indtryk af at være en gammeldags, venlig gud

ligesom i Veda, og endelig er ordet *baga* velkendt i Avesta (og end mere i kileskrifterne) just ikke som egennavn på nogen gud, men som gammel betegnelse for guddomme.

Vi nødes da til at lægge en større realitet ind i overensstemmelsen mellem ordene *asura* og *ahura*, end sådanne navneligheder ellers berettiger til, og når vi da betragter Ahura Mazda som en sådan asurisk guddom af Adityaslagsen, så kan vi forstå, at han allerede i sin ældre, primitivere skikkelse kan have haft tømmer i sig til en abstrakt moralsk bygning som den, Zarathustra rejste, idet han udformede sit gudsbegreb. Hvis Ormuzd i sin ældre iraniske form blot tilnærmelsesvis har været så meget værd som Vasisthas Varuna, da har han jo været anlagt på at blive en universel, alvidende, lovgivende, styrende og retfærdigt dømmende guddom af fremherskende åndelig og etisk karakter, og det synes da ikke noget overnaturligt kunststykke under gunstige forhold at etablere en monoteisme af den avestiske art på denne teologiske forudsætning.

Man har ment i den ældre Ormuzd at have Varuna selv, og således har Darmesteter opstillet sagen i sin »Ormazd et Ahriman«, men som jeg synes uden tilstrækkelig grund; ti intet af de letkendelige individuelle træk, der adskiller Varuna fra de øvrige Adityaer, genfindes der spor af hos Ormuzd, hverken af de sjælelige: det uberegnelige og grusomme, eller — hvad vigtigere er — af de materielle kendetegn, som ikke kan skilles fra Varuna: Vandguden og den natlige gud.

Skulde der søges nogen naturbaggrund for den oprindelige Ormuzd, så vilde det snarere blive himlen, ikke såmeget på grund af Herodots bemærkning, at Perserne tilbad »hele himlen«, men fordi Litanierne kalder solen Ormuzds øje og fordi han

idethele opfattedes som boende i »de højeste lys« og hans legeme som bestående af lys — men disse sidste bestemmelser kan jo have haft en rent idealistisk oprindelse (ligesom i det kristne gudsbegreb »det unærmelige lys« i Johannes brev o. l.) og giver os intet sikkert fingerpeg om Ormuzds oprindelse. Ihvertfald vilde det ligge nærmere at opfatte ham som en udvikling af den gamle Dyaus Asura end af Varuna. Med sikkerhed kan det dog kun siges, at vi i Ahura Mazda finder et utvetydigt udtryk for den Asuriske, særligt Adityaske gudekarakter.

Det opsving, de etiske faktorer i Adityadyrkelsen har taget på iranisk grund, måles sikrest på Mitrahymnerne i Veda og Avesta. At disse retter sig imod en gud, der oprindelig var den samme, det røber ikke blot navnet, men også de to guders karakter. Mitra er, som hans navn: »pagt, troskab« antyder, en pagts- og retsgud, der, som alle sådanne guder, før eller senere er blevet forbundet med solen, hvis præcision og klarhed giver en gud i den funktion en gavnlig støtte. I Veda mærker vi ham vel som juridisk magt: hans ord holder sammen på menneskene (III, 59, 1), hans dommerøje våger over alle (VII, 61); men lysguden og den fyrstelige regent har, som venteligt var i Veda, fået overtaget og behersker de få sange, der er viet denne allerede forsvindende gud. I Persien er det gået ham omvendt: der mærker man vel solguden overalt, hvor Mithra beskrives, men hans væsen og virken ligger så nøjagtig i pagtgudens plan, at man ofte ikke vêd, om man skal oversætte ordet *mithro* ved »troskab« eller betragte det som gudens navn.

Således vidner denne forskel langt bedre end en fuldstændig identitet vilde kunne gøre det, om at denne Asura oprindelig har hørt hjemme i begge lande. Han har fået sin udvikling efter landenes

jordbund og er ikke et lån fra den ene religion til den anden. Fra Ormuzd har han i Avestas udviklingstid været så strængt adskilt, at han først er kommet til gyldighed i Avesta i sen tid; og således er det vel også gået den tredie sikkert påviselige Aditya i Iran: Aryaman. Han er så forsvindende i Avesta, at han må være en rest fra fordums tid; havde han været et lån fra Indien, havde man gjort mere ud af ham.

Forbavsende er det, hvor også gudsforholdet har den samme kolorit i den indiske Adityadyrkelse og den iraniske Ahuratro. Vel er der næppe nogen Avestahymne, der nå'r Vasisthasangene i fromhedens inderlighed; men berøringen ligger i den etiske karakter. Forestillingerne renhed og skyld er fælles for begge trosområder: i Avesta mere positivt udtrykt ved ordet *asha,* ren, i Veda mere ved det tilsvarende negative: *anṛta,* (syndig, uren, løgn), hvilket just er hyppigt i Adityasangene. Dog er også det positive *ṛtāvan,* der dog mere har betydningen af retfærdig end af ren, fremtrædende i disse hymner (f. ex. i det stærke sted VII, 66, 13, hvor Adityaerne skildres som: *ṛtāvāna ṛtajātā ṛtāvṛdhō ghorāsō anṛtadvishas* — retfærdige, retvise, retstro; hjemsøgende, løgnfjendske). Også i syndsbetegnelser som *agha, enas,* ja selv *drugdha* (VII, 86, 5) mødes Adityasangene med Avesta; det sidste ord især at mærke, fordi det giver synden den karakter af bedrag, som er så ejendommelig for Avestas opfattelse.

Denne lighed i den religiøse følelse kan vise tilbage til et oprindeligt slægtskab i kultus, for hvilket der er en vis sandsynlighed. Det er nemlig mærkeligt, at i Vedasangene, som ellers kvæles af offerlugt, og, navnlig når de rettes til Indra, er lige-

såmange spisesedler for en guddommelig appetit, — dêr danner Adityasangene i denne henseende en værdig undtagelse, skønt flere af dem hører hjemme ved offeret.

Hvad der her forlyder om Soma og offersmør er stærkt tilbagetrædende og åbenbart ikke gudsforholdets egentlige formidling; hvori denne da har bestået, om i en manende besværgelse, i et sone- eller skyldoffer (ligesom det senere Mithraoffer) lader sig ikke sige. Kun én ting tør vi påstå: den samme karakter som det Deviske offer, kan det ikke have båret: Det hele præg af materiel forplejning, hvorved guderne skal holdes til at gøre nytte: skaffe frugtbarhed, sejr eller hvad andet, man kan ønske sig af livets goder, det mærker man altsammen ikke meget til i Asuraverdenen, og det vilde sikkert have forrådt sig, hvis det havde været en hovedinteresse her som i Devadyrkelsen.

Men en lignende kultisk forskel aner vi i virkeligheden mellem Ahura- og Daevadyrkelsen på iranisk grund. Eller rettere sagt: den er det sikreste af alt; ti den brutale slagten offerdyr var netop den side af Daevadyrkernes adfærd, som Zarathustra rettede sin stærkeste protest imod; det er så at sige den praktiske ting, hvormed Gathaerne bestandig opererer, ja helt op i den yngre Avesta giver den ortodoxe afsky for det kætterske offervæsen sig udtryk i udførlige skildringer af Daevadyrkernes kultus. Således giver Bahram Yasht (XIV, 48 ff.) os tydelig underretning om, hvorledes der må ofres og hvorledes der ikke må ofres, ɔ: om hvad der er Ahurisk og hvad der er Daevisk praxis. »Når de ariske stammer ære Verethraghna«, siger Ahura Mazda her, »så skal de bringe ham offergaver, udstrække Barsom og koge ham et kvæghøved, et hvidt høved eller et af lignende farve. Men deraf

må ingen dødssynder få noget, ejheller nogen skøge eller nogen ufrelst, en, som ikke synger Gathaer, som fordærver livet og hindrer den ahuriske, zarathustriske tro«. Modsætningen til dette tilladte offer fremsættes v. 54 ff.: »Ej æres Verethraghna, når de Daevadyrkende mennesker, som har »Kødflængeren« til deres gud, lader blodet rinde og udgyder det i strømme; når de tænde ilden med det træ, som hedder Haperesi; når de bøje dyrets nakke og udspile dets bug og udspænde alle dets lemmer; når dets slagtere pine det og ikke slagte det helt, når dets mordere pine det og ikke myrde det helt, når de holde dets liv tilbage og vride dets ansigt om« [5]).

Bedre besked kan vi ikke ønske os; men forskellen på de to offerskikke er ikke blot den, at en humanere behandling af offerdyret anbefales fremfor et råt sejgpineri. De to ofre har åbenbart en forskellig pointe. Det legitime offer synes at være det, som også Herodòt har beskrevet, hvor k ø d e t koges *(pacayēn)* og frembæres sammen med offergaverne (eller vievand *zaothrå*) som gave til guderne. Ved Daevaofret derimod fremhæves b l o d e t s u d g y d e l s e så stærkt, at man må formode, at det er den, det kommer an på, og den langsomme dræben af dyret kan i en offerteknik kun have til hensigt at drive blodet så rigeligt ud som muligt. At de knuger oxens nakke ned og vrider dens hovede op, er et træk, som minder om andre folks offerslagtning. Har det opadvendte ansigt med himmelguderne at gøre? [6])

I hvilken hensigt denne blodofring foretages, om til soning eller som madoffer, antydes ikke, ejheller i hvilken forbindelse ilden står med offeret. Det må dog formodes, at ilden ikke er offerbærer endnu; ti havde man brændt kød derpå, skulde denne græsselighed nok have vakt ortodox forargelse;

det eneste, de rettroende kan anmærke ved bålet, er, at der fyres med Ved, som ikke er koshert; Darmesteter formoder, at det er grønt ved, hvilket efter zarathustrisk skik ikke måtte brændes på grund af det deri indeholdte vand.

Ihvertfald står vi her overfor en meget primitiv og rigtig hedensk offerskik; den anden ofring med det kogte kød repræsenterer en senere udvikling; men det er endnu et spørgsmål, om dette offer, der altså har floreret på Herodots tid, er det egentlig ahuriske. Af Gathaerne skulde det synes, som om enhver offerslagtning er forkastelig, og vi vil senere komme til at drøfte den mulighed, om ikke det offer, vi her får skildret, er resultatet af et kompromis med den Daeviske gudstjeneste.

Tilbage står et spørgsmål, som har været drøftet meget og endda er fjærnt fra sin løsning, nemlig om Haoma, offerdrikken, er et oprindeligt iranisk kultuselement, stammende fra den ariske tid, eller om den skulde være trængt ind i den persiske kirke fra Indien, hvor den under navnet Soma spillede så stor en rolle i den vediske gudstjeneste.

Problemet rejser sig naturligt af den påfaldende kendsgerning, at Haoma slet ikke nævnes i Gathaerne, hvorfor man almindeligvis antager, at den oprindelige lære ikke har kendt den eller ihvertfald ikke anerkendt den. Dette *argumentum e silentio* har Pischel af formelle grunde søgt at bestride, idet han bl. a. henviser til, at sommerfuglene, som dog er så talrige og prægtige i Indien, intetsteds er omtalt i Sanskritlitteraturen — hvormeget lettere kunde det da ikke hænde, at Haoma var blevet uomtalt i de få Gathahymner, som er os levnede. Men denne

logik er ikke fuldstændig: Sommerfugle kan let komme til at mangle i en litteratur, hvis nemlig denne mindre side af naturen ikke er gået op for den litterære bevidsthed; men hvis Haoma har spillet en lignende rolle i gammelzarathustrisk kultus, som den spiller i den senere persiske eller i den vediske, så har man fuld føje til at vente den omtalt i en gejstlig digtning, der, trods sin fragmentariske karakter, dog giver så mange andre gode oplysninger om det kirkeliv, den tilhører. Vil man indvende, at Gathaerne fornemmelig er didaktiske og ikke kultiske digtninge, så kan det dog siges, at når Atar, offerilden, nævnes så mange (ialt 9) gange i disse, så turde Haoma ikke fattes, om den havde stået jævnsides med hint vigtige kultuselement. Og sammenhænge, hvori Haoma kunde forekomme, mangler da heller ikke, f. ex. i den hyppige omtale af frelseren Saoshyant, der i den yngre Avesta så ofte optræder med den hvide Hom, den han ved tidernes ende skal berede som en livets drik. Det er da også karakteristisk, at den uægte Gatha (Yasna 42), der har trængt sig ind blandt de ældre, strax møder op med Haoma, som et uundværligt led af det hellige.

Men er der således sandsynlighed for, at Gathateologien ikke har anerkendt Haoma, så tør vi måske formode, at denne ikke har været noget led af den ahuriske gudstjeneste, af hvilken Zarathustrismen voxede ud, og hvis kultus den nye lære i alt øvrigt (Atar, Barsom osv.) gør indtryk af at have fulgt.

Haomadyrkelsens fortid må da vel søges udenfor det ahuriske Iran, og da enten blandt de Daevadyrkende Iranere eller endogså helt ovre i Indien. De geografiske eftersporinger af Soma'ens vandring, som man fra Roths til Hillebrandts tid har anstillet[7]), fører os ikke til noget sikkert resultat; langt nærmere

kommer man sagen ved at se på selve Somaens og Somadyrkelsens karakter i Indien og Iran. Vi lærer deraf for det første, at Somaen næppe, hvad man ved første betragtning kunde fristes til at tro, kan være et lån fra Indien.

I dette land var Soma nemlig, så langt vi kan forfølge det vediske offer, først og fornemmelig en gudedrik, Indras brændevin, det mægtige lokkemiddel, hvormed man bejlede til gudernes gunst og gjorde sig dem til vilje. Ja, så stor en fortryllelse øver denne drik over guderne, at man er ganske sikker på, at den gør sin virkning, blot man har destilleret den på rette måde, og selve Somabrygningen bliver derfor en magthandling, en ufejlbar trolddom, ved hvilken gudernes medvirken i grunden er overflødig; den bliver en stor fetisch, som skaffer regn og frugtbarhed og børn og sejr og alt, hvad hjærtet begærer.

Avesta kender vel også Haoma som gudernes drik, ti Haomaofret beredes »til Mazda«, men denne side af sagen er ganske underordnet, og at man skulde lokke guderne, endsige tvinge dem, med Haoma, eller at denne drik er noget, guderne er særligt lystne efter, derom hører man ikke det mindste i den hellige bog. Derimod er der en anden egenskab, som gør Haoma dyrebar og uundværlig, og det er dens ævne til at læge og styrke, til at forlænge livet, »holde døden fjærn« som det udtrykkelig hedder i Haomas stadige tillægsnavn: *dūraosha*[8]). Altså en livsdrik, der endogså er så kraftig, at den skænker udødelighed, hvorfor den hvide Hom ved opstandelsen skal beredes for alle de salige. Derved får Haoma en sakramental betydning som det evige livs materielle betingelse eller synlige form, og den heldes i øret på den døende, at han kan være sikker på sin salighed. Men af alt dette fremgår

det, at Haoma fornemmelig er til for at gavne menneskene og ikke, som den indiske Soma, blot for at glæde guderne og gennem dem at skaffe materielle goder tilveje.

Denne forskel kunde nu vel forklares ved den udprægede forskel mellem de to religioner, af hvilke den ene just har »menneskeliv«, den anden »gudehjælp« til sit løsen; men netop denne forskel forbyder os at antage, at Iranerne på en tid, da deres religion var udformet, skulde have gjort et kultisk lån fra en ganske forskellig religion og have optaget et element, som man måtte tillægge en ganske anden betydning og give en hel anden brug, førend det kunde indpasses i den persiske kirke. Derimod kunde man vel tænke sig, at drikken under mere ubestemte former har bestået hos begge folk i den ariske tid og derfra har udviklet sig på sin måde i hver af de to gudstjenester.

For Iranernes vedkommende må vi nu altså vel søge dette Somaens gamle hjemsted udenfor de ahuriske kredse, og når vi da henvender os til Daevadyrkerne for at finde det dér, da har dette allerede på forhånd en vis rimelighed, idet jo Somaen også i Indien er så særligt knyttet til den Deviske gudsdyrkelse. Dog fattes heller ikke ligefremme antydninger af, at det er Daevadyrkerne og kun dem, der har drevet Somakultus i Iran — hvis vi da tør lide på den oversættelse af Gathaen Yasna 48, 10, som Roth og Bartholomä samstemmer i. — Ifølge denne hedder det[9]): »Hvornår, o Mazda! vil mændene være mig til vilje? Når vil de slippe svineriet med denne fusel, hvormed afgudspræsterne lumskt og nedrigt beruse dem og de onde landshøvdinger?« Ordene *mūthrem ahyā madahyā,* som det her kommer an på, betyder egentlig: »denne berusende driks urin«, men nogen mening giver de

kun, når man med Bartholomä tager *mūthrem* i videre forstand som skældsord for noget ækelt: svineri, besudling (»Sudelei = unflätige Ceremonie«).

Heraf ser vi nu for det første, at Haoma har hørt med til Daevadyrkernes officielle kultus, idet de særlige Daevapræster *(karpanō)* nævnes som Haomadrikkere, og da den hele sang retter sig mod afgudsdyrkerne. Men vi ser tillige, at Haomaceremonien førte til drukkenskab og udskejelser både hos præster og menighed, og vi kan forstå, at disse hedenske manerer har vakt Ahuradyrkernes forargelse. Når disse nu ikkedestomindre tilsidst optog Haomaceremonien, så kan dette kun forklares som et led af den almindelige optagelse af Daevisk kultus, som Zarathustrapræsterne på et senere tidspunkt er blevet nødsagede til; og at Haoma hører hjemme i sådanne indtrængte Daevaers kreds, kan man bl. a. se af Verethraghnayashten, hvor vi (v. 57) just ser Verethraghnadyrkeren bruge den som en ganske primitiv talisman. »En Haomagren bærer jeg på mit hovede som skytsånd; jeg bærer den sejrsæle Haoma; jeg bærer den til værn for mit eje; jeg bærer den til værn for mit liv. Hvo den vil bære og binde, kan være tryg for sin fjende«. Hvis Verethraghna, hvad vi har formodet, er en latent Indra, da passer Somaen dobbelt godt til denne gud.

Men også her ser vi Haoma virke som en »stærk urt«, gavnlig for mennesker, og ikke som gudemad eller gudemadding, og man tør vel — om man vil bevæge sig lidt frit — formode, at det også hos Inderne i deres ældste tid fornemmelig har været så. Der findes i Veda såvelsom i Avesta en gammel guddom ved navn Trita. Begge steder betragtes han som en oldtidsskikkelse og navnlig i Veda træder han — som Macdonnel har påvist (J. R. A. S. 1893) — tilbage i fortids skygger og svinder

bort, alt som Indra og de andre Vedaguder kommer i kurs.

Men netop om denne Trita har Pischel gjort gældende, at han først og fremmest må ses som Somabryggeren, som den gud eller rettere halvgud, der opfandt denne drik; og i sammenhæng med ham fremhæves det ofte, også i Veda, at Somaen er lægende, livsforlængende, døden fordrivende (se Pischels citater G. G. A. 1894. Anm. af Hardy). Ja Pischel finder endogså disse steder så stærke, at han ikke betænker sig paa at erklære Trita for en fortidens læge, der ved en euhemeristisk proces er bleven til halvgud; men man tør med det samme bevismateriale slutte, at Trita, der optræder aldeles ens i Veda og Avesta, er en oldarisk lægegud, hvis lægemiddel var Somaen, og som i den forstod at berede mennesker og guder udødelighedens drik. Fra denne begyndelse kan Somadyrkelsen have udviklet sig i begge religioner: i Brahmanismen til det trolddomssvangre gudeoffer, ved hvilket Somaen skal skænke guderne liv og kraft, beruse dem til storværker og lokke dem til ydelser; på iranisk grund først til hin hedenske Daevakultus med den berusede vildskab, senere, under zarathustriske former, til den sobre gudehyldest og til den af selve religionens hjærte udsprungne begejstring for den lægende livsdrik, for den dødsfjærnende kraft, det frelsende sakramente, det evige livs symbol. Og denne håndgribelige forskel fortæller bedre end nogen dogmatisk forklaring om den betydelige afstand mellem Brahmanisme og Mazdeisme, netop fordi den har udviklet sig af noget, der engang var fælles og ens hos disse folk i deres forhistoriske samliv[4]).

Den avestiske heltesaga, sådan som den især er overleveret os i Haoma- og Zamyadyashten (Yasna 9 og Yasht 19), bekræfter på ejendommelig måde, hvad der er sagt om dobbeltforholdet mellem Indisk og Iranisk. Til hælften falder den nemlig sammen med indiske sagn eller indisk mytologi, til hælften er den ganske uafhængig af denne, og vi kan iagttage, hvorledes den efterhånden forlader det Fællesariske og hvorledes det specielt Iraniske udvikler sig deraf. Ti i helterækken er det just de ældste og først nævnte skikkelser, som vi også møder i Veda, nemlig de to, vi nu alt kender: Yima og Thrita og dertil Yimas fader Vivanhant, den vediske Vivasvat, og Athwya, den vediske Aptya, Tritas patronymikon. Men med disse hører også den sikre forbindelse med Indien op. Mange gange har man forsøgt at følge denne længere og finde indiske paralleler til de andre helte: især Thraetaona og Keresaspa, som er Avestas egentlige heroer. Den første er i Homyashten konfunderet med Thrita på en sådan måde, at man fornemmer forfatternes egen uklarhed over disse gamle skikkelsers familieforhold. Men denne forvirring har ikke bedret sig ved de moderne forskeres indgreb; ti disse har altfor stærkt

ladet sig lede af sproglige sammenligningslyster. Om Thraetaona virkelig er den vediske Traitana, er mere end tvivlsomt. Ordene turde være forskellige: Traitana synes afledt af Trita, Thraetaona »den med de tre kræfter«. At Traitana siges at have hugget hovedet af en kæmpe (hvilket jo er disse heltes normale bestilling) behøver dog ikke at identificere ham med Feridun (Thraetaona), der netop ikke huggede hovedet af uhyret, men bandt det til klippen; og af de mange forskellige træk, som særpræger denne store iraniske helt, findes der intetsomhelst på vedisk grund.

Endnu selvstændigere står Keresaspa; ti at der findes en brahmansk Rishi, der hedder Kriçaçva, giver os ikke den mindste oplysning om Keresaspas fortid. (Man læse Darmesteters umulige forsøg Orm. et Ahr. 214). Keresaspa er den egentlige kæmpe i den iraniske sagnverden, og han modsættes derfor netop fredens repræsentant, sin broder Urvaxia. Navnlig senere, hos Firdusi o. a., hvor Keresaspa optræder under navnet Rustem (hvilket på Pehlevi endnu kun er tillægsnavn til Keresaspa), er han kraftkarlen, slagsbroderen, der som alle disse stærke mænd tilsidst får et forsmædeligt endeligt[1]). Men Keresaspa selv, i hans avestiske form, er en af de store forløsere, der fra sin mytiske slangebedrift, efterhånden som han omspindes af den zarathustriske teologi, bliver en eskatologisk figur, en redningsmand i hine sidste kampe, da mørkets ånder, og den klippebundne drage blandt dem, skal slippes løs mod lysets hære; dog ikke for, som i den nordiske myte, at fortære disse, men for at besejres af dem; og Keresaspa bliver da just slangen Azhi Dahakas banemand.

Der er ikke den mindste smag af Indien i dette, intetsomhelst, der minder om Veda. Vi er helt på

iranisk grund, og så langt vi kan følge disse skikkelser tilbage, er de mærkede af deres iraniske oprindelse. Navnlig hvis vi vil formode, at disse køllevæbnede helte: Rustem, Keresaspa, Thraetaona, i virkeligheden er en fortsættelse af den oldariske Indra — med eller uden mellemleddet Verethraghna —, så ser vi her just ret, hvor sporløst det oprindelige er gået tabt, og hvor forskellig skæbne den samme mytologiske figur har måttet friste i de to nabolande: I Indien en stedse stigende gudevælde, en stedse mere broget mytologi; hvor Indra slipper, tager Vishnu og Krishna fat og udvikler frodigt de spirer, både til det høje og det lave, som lå i den vediske gud. I Persien derimod ser vi, hvorledes den kæmpende Deva og luftgud af selve den folkelige sagndannelse drages stedse nærmere mod jorden og ind i den historiske virkelighed, ind i nationens udviklingsgang, indtil det sidste skær af naturmyten er slukket og alt er omsat i jordiske kræfter og menneskelige værdier.

I dette sidste: i bevægelsen bort fra naturmyten og ind i det menneskelige livs værdier ligger det iraniske folks religiøse anlæg, og vil vi nu, efter vor betragtning af Iranernes hedenskab, kaste et blik tilbage over dette, skal vi se, hvor tidligt denne tilbøjelighed rører sig hos dem.

Naturen er for den sædvanlige hedning et uklart, blandet røre af åndelige kræfter og materielle værdier. Disse to verdener betinger bestandig hinanden: guderne må til, for at verdensgoderne kan vindes; men galdt det ikke om at vinde disse, så var der heller ingen brug for guderne. Det levende og det livløse, det personlige og det stoflige, holdes på dette erkendelsestrin vanskeligt ude

fra hinanden, og hedningen skulde dårlig kunne forklare, om vandet nu bevæger sig, fordi der er en gud i det eller om guden blot skal passe på vandet, fordi det bevæger sig; om ilden er ham dyrebar, fordi den er en gud, eller om den er en gud, fordi den er ham dyrebar osv.

Mod dette virvar har den iraniske skælneævne tidlig protesteret; vi mærker allerede i Iranernes tidlige hedenskab en kemisk proces, der vil udfælde den materielle side af naturen og give den selvstændig gyldighed.

Således ser vi de chthoniske guddomme vige eller rettere opløse sig i det element, hvortil de var bundne, ofte dog med en udsondring af et åndeligt residuum, der bliver spiren til en kommende udvikling af idéer eller nye mytologiske skikkelser. Vi så, at Apam Napat har måttet opgive sit herredømme over vandene og overgive dette til den stjærne, hvis magt over regn og vandflod en primitiv naturforskning mente at have iagttaget. Således bliver jordgudinden Armaiti til jorden selv — for senere tillige at blive ydmyghedens genius; og der danner sig efterhånden af det hedenske kaos en bevidst dyrkelse af elementerne, af selve de materielle verdensstoffer, der nu, uformidlede af mytiske mellemvæsener, bliver religiøst hyldede, fordi deres praktiske værdi er indlysende. Her, i denne praktisk værdifulde stofverden, har vi Iranerens egentlige naturbegreb og grundlaget for hans forestilling om naturens hellighed. Derfor har Iranerne også så lidt af, hvad vi kunde kalde egentlig kosmisk spekulation, det, hvori Brahmanerne drukner, og hvori selve det vediske offer væves så uhjælpeligt ind; forestillingerne om Kosmos bliver i Avesta et stykke geografi og en teologisk udformet lære om

et verdensløb, hvori de åndelige kræfters kamp bliver verdens egentlige historie.

Den samme praktiske rationalisme, der ytrer sig i denne opstilling af et materielt naturbegreb på naturmytologiens bekostning, har også vistnok meget tidligt ført Iranerne til at erkende menneskeverdenen som en selvstændig realitet og føle sig historisk og politisk bestemte. Men også denne bevidsthed har hjulpet dem til at overvinde det rent mytologiske standpunkt. De gudevæsener, der ikke havde den guddomskraft i sig, som den iraniske fromhed efterhånden lærte at kræve af en gud, de måtte, som vi nys så, træde de menneskelige stier; de omsattes i helteskikkelser og anbragtes i historien som led i den politiske og religiøse udvikling. Denne tydelige skælnen mellem gud og menneske adskiller Iraneren bestemt fra Inderne, der indtil vore dage har haft en afgjort tilbøjelighed til det stik modsatte: til at lade de betydelige mænd, der opstod iblandt dem, opgå i gudeverdenen, og således tjene til at forøge Indernes mytologi istedenfor at bidrage til deres historie.

Men altsom Iranernes stigende realisme bemægtiger sig natur- og menneskeelementerne i mytologien, frigøres dennes egentlige kærne: forestillingen om en åndeverden. Hvad enten det er guder eller djævle, så har disse, sålangt vi kan følge det Iraniske tilbage, været tænkt mindre legemlige og mindre naturbestemte end tilsvarende væsener hos Inderne eller overhovedet hos de andre Indogermaner. Af dette anlæg til åndeliggørelse udvikler den zarathustriske teologi sig, og uden et sådant anlæg vilde denne ikke have haft nogen jordbund at slå rødder i. At Indien ikke afgav en sådan jordbund, det ser vi bedst af, hvor ringe betydning de tilløb, en Vasistha gør til at skabe en åndsreligion, i virkelig-

heden fik. Det lykkedes dem mindst af alt at ophæve den vediske gudstjenestes materialisme, og åndeligheden kommer i Indien først til magten i de filosofiske systemer, altså udenfor den egentlige kultusreligion.

At Iranerne tænkte sig åndeverdenen som stridende er vel det kendeligste mærke, de har sat på deres religion. I alle myter, som man kan kalde særlig iråniske, rører tvedragtstanken sig, og at denne dualisme har bestået allerede i hedensk form, det har vi set exempler nok på i de mange kampmyter, vi har haft lejlighed til at omtale.

Dog må vi netop på dette vigtige punkt udvise des større forsigtighed og ikke prise Iranerne for, hvad mange andre folk også har haft. Alt hedenskab er i virkeligheden dualistisk: kampen mellem onde og gode magter, således som den særlig afspejler sig i slangedræbermyten, er ikke blot det stadig tilbagevendende æmne i den indogermaniske mytologi, men den dukker — som navnlig Gunkel har påvist det — op overalt i den semitiske, og såvel i den mongolske som i mange primitive mytologier har den været herskende. Hvad der er det ejendommelige for Iranerne, er snarere, at de har beholdt denne dualisme og gjort den til basis for en mægtig teologi, medens de fleste andre religioner læmper den, når de går over i det kultiverede stade; og navnlig Inderne fjærnede sig så fuldstændigt fra den i deres præstelige tænkning, at de er blevet lige så typiske repræsentanter for monismen som Iranerne er det for dualismen.

Irans natur kan, som det ofte er blevet fremhævet, og som jeg allerede har antydet, have haft nogen indflydelse på, at dualismen fæstnedes og tilspidsede sig så stærkt i dette folk, og et vidnesbyrd herom er det måske, at det ikke først og fremmest

er modsætningen mellem lys og mørke — skønt dette idelig fortælles i ikke-iranologers omtale af Mazdeismen — men langt snarere den praktiske modsætning mellem tørke og frugtbarhed, den, der spiller så stor en rolle i Persien, som kom til at danne den iraniske dualismes naturside. Dæmonerne, som de gammelhedenske Iraner har frygtet, har først og fremmest været tørkens — vi kender Duzhairya og Apaosha —, nogen dæmon for mørke synes der ikke fra gammel tid at have været (skønt dæmonerne selvfølgelig er natlige og bor i mørket), og Ahrimans naturbedrift er i Avesta ikke at udbrede mørket, men at standse kilderne. Ejheller har de Iranere, af hvilke Zarathustrismen fremgik, drevet nogen kultus af lyskloderne, således som det også regelmæssigt forlyder i de populære fremstillinger: Først sent og ganske sekundært bliver Mithra en solgud; månen, der tilbedes i en sen og lavet Yasht, dyrkes væsentlig, fordi den »gemmer tyrens sæd«, Sirius, fordi den bringer regn. Kun i ilddyrkelsen (af Atar og Hvareno) kan man finde en fremtrædende tilknytning til noget lysende. Ejendommeligt er det også, at det just er lysguderne (Daeverne), som Avesta bekæmper og gør til djævle.

Tiele har søgt at påpege en historisk grund til dualismen, nemlig Irans særligt udsatte beliggenhed, der medførte så mange kampe med grumme naboer og sikkert også har bidraget til at hærde Iranerne til krigere.

Men alle disse onder, både tørken og fjender, er jo i virkeligheden meget hyppige og plager mange lande, uden at disse derfor frembringer nogen Zarathustra. Omvendt ser man dualisme opstå, hvor der ikke er nogen særlig naturgrund dertil; således har Khonderne, et folk midt i det monistiske Indien, udviklet en religiøs dualisme, der i hårdhed og

skarphed langt overgår Persernes[2]). Man får ingen religion eller teologi ud af sådanne naturbetingelser alene; og når jeg har søgt en kultisk grund til at forklare Iranernes dualisme, da skal denne selvfølgelig heller ikke være den hele forklaring, men kun en påpegelse af et af de momenter, der i samvirken med andre kan føre til fast resultat.

Og det vigtigste, det afgørende, blandt disse er sikkert at søge i Iranernes egen folkekarakter, i deres skarpe skælneævne og faste anlæg for praktisk livsførelse og ren livsvandel. Lad os ikke glemme, at Darius i sin indskrift ikke blot afbeder tørke og fjender, men også løgnen fra sit rige.

Den moralske sans har været Iranernes dybest liggende, ideale anlæg. Det er vel til syvende og sidst den, der i sin fremvæxt har drevet dem fra naturmyten over i de praktiske livsværdier, og den, der har gjort tanken om livets kamp, det Ondes og det Godes tvedragt til deres religiøse overbevisnings kærne. Dette anlæg kan selv en Zarathustra ikke have givet dem. Han kan være den, der bragte det til udfoldelse og gjorde det til folkets bevidste eje, måske endog til deres herskende ævne. Men noget har folket sikkert givet ham at bygge på, og det bliver dog Iranernes ære, at de frembragte ham og deres ære, at de har fulgt ham.



ANMÆRKNINGER.

Side 1—14.

[1]) Nemlig den udførlige indledning til hans »Zend-Avesta«. Paris 1771.

[2]) På denne modstand var de forsøg strandede, som Skotten Fraser en halv snes år tidligere havde gjort på at lære tydningen af Avesta hos præsterne i Surat.

[3]) God skildring af denne side af Anquetils livsførelse i artiklen om ham i »La grande Encyclopédie«.

[4]) Skandinavisk Litteraturselskabs skrifter. XXI. (1826.) s. 232. Jones' skrift hedder: »Lettre à M. A*** du P***, dans laquelle est compris l'examen de sa traduction des livres attribués à Zoroastre«.

[5]) i indledningen til Vendidadoversættelsen S. B. E. IV. 1880. XVI; samme indledning giver en kort, men tilstrækkelig oversigt over forskningens historie. Væsentlig det samme i hans franske: Le Zend Avesta I. Paris 1892. VIII. ff. Udførligere i A. Hovelacque: L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme. Paris 1880. og (bedre) i M. Haug: Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees, ny udgave ved West. London 1878. (1884).

[6]) Rask (anf. st.) tillægger ham »mangel på klassisk, især græsk og brahmansk lærdom«.

[7]) hvad allerede Burnouf indrømmer. Commentaire sur le Yaçna. CXXV. »Les manuscripts de M. Rask qui passent pour plus anciens que ceux de la Bibliothèque du Roi, et dont plusieurs mêmes sont les originaux de ceux d'Anquetil.« Geldner kalder dem (Grundriss der iranischen Philologie. I, 41) »die Sammlung der ältesten und besten Avestahandschriften«.

[8]) I Skand. Litt. Selsk. skrifter. 1826. XXI. Tysk oversættelse ved v. Hagen. Berlin 1826. Den engelske original findes i Transactions of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society. III, 524. Erskines afhandling findes i Transactions of the Literary Society of Bombay. 1819.

[9]) Hvad alle indrømmer. Darmesteter S. B. E. IV. XXII. Geldner: Grundriss. I, 41.

[10]) Se Prolegomena til hans Avesta, die heiligen Bücher der Parsi. 1895. s. I. »Wenn ich über die Leistung meines Vorgängers N. L. Westergaard ein Urteil auszusprechen mir gestatte. so glaube ich dazu wie kein Zweiter berufen zu sein, denn ich habe alle Quellen und Hilfsmittel, über welche W. gebot, nochmals gewissenhaft nachgeprüft. Die weit schwierigere Editio princeps ist Westergaard in bewunderungswürdiger Weise gelungen. Er hat die ihm bekannten Handschriften so vorzüglich bearbeitet und daraus einen so mustergültigen Text hergestellt, dass für mich kaum etwas zu thun übrig geblieben wäre ohne ganz neues handschriftliches Materiel.«

[11]) Mills: A study of the five Zarathustrian Gathas with texts and translations. Leipsic 1894. 4to.

[12]) Se den prospektus, der i sin tid fulgte med værket.

[13]) »Bemærkninger over de Persiske hellige Skrifters Alder og Hjemstavn« og »Bidrag til den oldiranske Mythologi« (i Oversigt over det kgl. danske Videnskabernes selskabs forhandlinger. 1852.) 207 ff. og 246 ff.

[14]) af disse har Eranische Alterthumskunde. Leipzig 1871—78. I—III. størst værdi. Såvel hans Commentar über das Avesta. I—II. Leipzig 1864—68. som hans Avestaoversættelse: Avesta, die heil. Schr. d. Parsen. I—III. Leipzig 1852—63. er nu noget forældede.

[15]) Nemlig hans fremstilling af Persernes historie i Grundriss d. iran. Phil. II. og den instruktive afhandling: Die altiranische Religion und ihr Stifter Zarathustra i Preuss. Jahrbücher. 1897. Mangfoldige enkelte oplysninger også i hans store værk: Iranisches Namenbuch. 1895.

[16]) Geigers hovedværk er: Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen 1882.

[17]) de Harlez: Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre. I—III. 2de éd. Paris 1881. Indledningen giver en meget god skildring af Mazdadyrkelsen. I sine Etudes Avestiques, Paris 1877. bekæmper han Darmesteter.

[18]) M. Haug: Essays on the sacred language, writings and

religion of the Parsis. 2. ed. Edit. by E. W. West. London 1878. Die fünf Gathas, herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Haug. Leipzig 1860.

[19]) Zoroastrische Studien. Berlin 1863. Mithra i Abh. z. Kunde d. Morgenlandes. 1857. Die persische Anahita. Abh. bayr. Akad. I. Kl. VIII. Bd. I. Abt. 1856.

[20]) Disse bidrag er mest spredte i tidsskrifter; fortegnelse herover i Grundriss d. ir. Phil. II, 45 f. En betydelig monografi er blandt disse Hübschmanns fremstilling af Avestas eskatologi, Jahrb. f. prot. Theol. V, 203—245. Selvstændige bøger er Hübschmanns Ein zoroastrisches Lied. (Yasna 30). München 1872. og Bartholomae's Arische Studien. Halle 1882—87; den samme lærde har givet os en yderst fortjenstlig Gatha-udgave med grammatik og ordliste. (Halle 1879). Også Geldner har givet sit meste i tidsskrifter men tillige enkelte mindre bøger: Studien zum Avesta. I. Strassb. 1882. og Drei Yasht. Stuttgart 1884.

[21]) Le Zend-Avesta. I—III. Paris 1892—93. Ofte rådfører man sig bedre med hans engelske overs. i S. B. E. IV og XXIII, navnlig er indledningen i vol. IV i høj grad at anbefale. Hans mytologiske hovedværk er Ormazd et Ahriman. Paris 1877., men hans lille: Haurvatat et Ameretat, Paris 1875. overgår det i metodens skarphed og sikkerhed.

[22]) Mills oversættelse af Yasna i S. B. E. XXXI. bringer et stort udvalg af de traditionelle kommentarer og meget lexikalsk stof, men nogen skarp metode er den ikke præget af. Hans indledningsforelæsning i Oxford J. R. A. S. April 1899 indeholder betydelige synspunkter. Wests arbejder er næsten alle nedlagte i de bind af S. B. E., som bærer titlen »Pahlavi texts«. Wilsons The Parsi religion as contained in the Zend Avesta, Bombay 1843, som også bør nævnes blandt de engelske værker, har trods sit omfang og sine mange faktiske oplysninger aldrig ret fået betydning for forskningen.

[23]) Det er især værkets anden del, der bliver brug for. Her har Geldner skrevet om Avesta, Weissbach om kileindskrifterne, West om Pehlevilitteraturen, Nöldeke om den episke litteratur, Ethé om den nypersiske litteratur. Justi og Horn skriver Persiens historie. Jacksons fremstilling af den iraniske religion er desværre endnu ikke udkommet.

[24]) Manuskriptet vil komme til at tilhøre Universitetsbiblioteket. En god fremstilling af Avestas gudelære og af dual-

ismen findes i S. B. Thriges Historisk Årbog 1878.; jfr. iøvrigt J. Fibiger: Mit liv og levned. Kbh. 1898. s. 338 f.

Side 15—31.

1) Arda Viraf I, 7 f.; tallet 12000 hos Tabari og Masudi.

2) De skænd, Alexander fortjener for denne bedrift, har Justi givet ham (Grundriss II, 472 f.). Han viser, at Grækerne har gjort sig skyldige i et, tilmed ganske umotiveret barbari, der ikke lader sig forsvare ved nogen symbolsk forklaring (om vestens triumf over østen e. l. som v. Gutschmid og Nöldeke vil). At kongen var drukken, beretter Curtius, måske som formildende omstændighed.

3) Arda Viraf anf. st.

4) Hovedstedet for disse vidnesbyrd er Kleuker: Anhang II, 1; kort uddrag Geldner: Grundriss. II, 32 f.

5) Jfr. Geldner: Grundriss. II, 34.

6) S. B. E. XXXVII, s. XLII; Geldner tager, Grundriss. I, 36, nogen afstand fra denne hårde kendelse, men mener dog, at Avestasproget ikke kan have været levende sprog for diaskeuasterne.

7) Jfr. Geldner: Grundriss. II, 46.

8) af *zan* = *jñā*, erkende.

9) Således Andreas (se Geldner: Grundriss. II, 2). En anden forklaring, der også har meget for sig, er West's, ifølge hvilken *avistāk* betyder »viden«.

10) S. B. E. XXXVII, s. XLVII.

11) I Gesch. d. Alterthums. I, 508, anfører Ed. Meyer et citat af Renan, hvori den erfarne kritiker erklærer Avesta for en slags Talmud. Dette kan passe godt for overarbejdelsens karakter, men Renan har ikke set, at denne dækker over en digtning, der mindst af alt kan kaldes talmudisk.

12) Geldner har efter Darmesteters og Wests forbillede tegnet det i Grundriss. II, 4—5.

13) Darmesteter: L. Z. A. III, LII f. Darmesteter var sig bevidst, som han i et Brev til Jackson har indrømmet, at hypotesen var meget vovelig; ikke destomindre er den fremsat fuldstændig kategorisk.

14) Jfr. Geldner i Gr. d. ir. Ph. II, 39.

15) West: J. R. A. S. 1893. s. 654. Geldner på nysanførte sted af Gr. d. ir. Ph. Tiele i Revue de l'hist. du Relig. 1894. XXIX, 68 f. og i K. Akademie Amsterdam Verslagen en Mededeelingen. 3e Reeks D. IX, 364 f. 1895. Justis

Fremstilling af Zarathustras liv i Preuss. Jahrb. 1897 lader D.s teori ude af betragtning.

Side 32—41.

1) Transskription, oversættelse og lexikon i Justis »Der Bundehesh«. Leipzig 1868. Nyere oversættelse af West: S. B. E. V. Oxford 1880.

2) Bahman Yasht, oversat af West: S. B. E. V.

3) En prægtig udgave af Dinkart med Gujerati- og engelsk oversættelse af Peshotan. I—VII. Bombay, fra 1874. Spredte partier oversatte af West i S. B. E. Se nærmere: Gr. d. ir. Ph. II, 91 ff.

4) Dadistan, oversat af West: S. B. E. XVIII. 1882.

5) Oversat af West: S. B. E. V. 1880.

6) Oversat af West: S. B. E. XXIV. 1885.

7) Hoshang & Haug: The book of Arda-Viraf. London—Bombay 1872. A. Barthélemy: Livre d'Arda Viraf. Traduction. Paris 1887.

8) Zerdushtbogen er udførligt refereret af Spiegel (Sitzungsberichte Bayr. Akad. Philos. Classe 1867).

9) Zarer behandlet af Geiger (Sitzber. Bayr. Akad. Phil. Classe 1890. 243 f. Ardashir af Nöldeke (Beitr. z. Kunde der Indog. Spr. IV.)

10) Mohls franske prosaoversættelse: Le livre des rois. I—VII. Paris 1877—78 og Pizzi: Il libro dei Rei. I—VIII. Torino 1886—88 er gode gengivelser; Schacks smukke udvalg: »Das Heldenbuch von Iran« i metrisk oversættelse har gjort stor nytte ved at udbrede kendskabet til Firdusi i Tyskland; men den opvejes langt af Rückerts mesterlige, på engang rammende og digteriske oversættelse (udg. af Bayer fra 1890. Berlin. I—III).

11) Æstetisk bedømmelse af Firdusi hos Nöldeke: Grundriss. II, s. 172—73.

12) Især betragtningerne efter Feriduns død er her karakteristiske. Om Firdusis religiøse standpunkt se Nöldeke: Grundriss. II, 160 f.

Side 51—63.

1) Justi: Grundz. II, 396 f., hvor der overhovedet er samlet et stort materiale til Persernes karakteristik.

2) I Encyklop. Britt. særligt udgivne på tysk som Th. Nöldeke: Aufsätze zur pers. Geschichte. Leipzig 1887. og A. v. Gut-

schmid: Geschichte Irans von Alexander bis zum Untergang der Arsaciden. Tübingen 1888.

[3]) ikke just ved ordene: της μεν το Περσων γενος ἀκρον ἐχειν 693 D, hvormed kun kan menes højdepunktet eller typen på et monarki, men i udviklingen s. 694 A. B.

[4]) Syncellus ed. Dindorf. I, 486. Solimus 35, 6. Se Nöldeke: Aufsätze. 77, 1; Wellhausen: Isr. u. Jüd. Geschichte[2] 186.

[5]) Stave: Parsismus u. Judenthum. 1898, s. 78.

[6]) Offentliggjort af Cousin og Deschamp i Bulletin de corresp. Hellen. XIII, 529 f. Den attiske text viser ifølge Dittenbergers analyse (Hermes. XXXI, 643 f.) spor af en ældre ionisk, som kan være den fra Darius stammende. Udførligt er indskriften behandlet af Edv. Meyer i begyndelsen af hans »Entsteh. d. Judenth.«.

Side 64—73.

[1]) Jeg sigter til det af Geldner og Pischel hævdede standpunkt (i deres Vedische Studien). Hos os har Vodskov fremstillet den samme betragtning i hans »Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse«. Standpunktet er utvivlsomt rigtigt, og tungerne bliver kun »onde«, fordi de har været nødte til at rette en skarp kritik mod den ældre slægts, særlig Max Müllers, megen tale om Vedaernes barnlige kultur.

[2]) Se f. ex. Herodot. III, 65.

[3]) Se Justi: Grundriss. II, 426.

[4]) Justi smstds.

[5]) Ifølge denne fortælling åbenbarer en Sibylle sig i det øjeblik, Krøsus bestiger bålet, og det sprog, hun udtaler, bidrager til at omstemme Kyrus. »Men Perserne mentes at have bragt dette istand for at befri Krøsus«, og senere hedder det: »Perserne kom Zoroasters forskrifter ihu, ifølge hvilke det ikke er tilladt at brænde de døde eller overhovedet at besmitte ilden, hvilket hos dem var en gammel og grundfæstet regel.«

[6]) Jackson i »Zoroaster«. New York 1899. (Herimod West i I. R. A. S. July 1899.)

[7]) Geiger: Ostiran. Kultur. Justi, som i 1864 kaldte sin Handbuch der Zendsprache »Altbaktrisches Wörterbuch«, har nu ganske forladt dette standpunkt.

[8]) Justi: Preuss. Jahrb. Bd. 88, s. 255. Nærmere herom i denne bogs bd. II.

[9]) hos Athenæus. XIII; se Rapp: Z. D. M. G. XX, 65.

[10]) Jfr. Justis indgående undersøgelser herom i Preuss. Jahrb. 1897, s. 255 f. og Grundriss. 402.

[11]) Justi: Grundl. II, 403.

Side 77—92.

[1]) Således Geldner, og Justi (Grundl. II, 411), der udleder kong Fraortes' navn af *var* (confessor). ligesom han også fremhæver kileskrifternes *var* som den ejendommelige terminus for bekendelse af Avestatroen. Jfr. lat. *verus,* tysk *wahr,* russ. *wēra* religion.

[2]) Vi vil senere få exempler nok herpå.

[3]) *mānayen ahē yatha nā meregho huparenō.* *nā* anser Geldner for uægte; Justi (Lexicon) »som om en mand var en fugl« tager *nā* som nomn. af *nar.*

[4]) I den svenske vise om »liten Karin« kommer to duer ned fra himlen for at hente hendes sjæl: »de togo liten Karin, och se! de blefvo tre«. — Den kristne kirkes engleskikkelser udspringer vel af samme forestilling om bevingede sjæle, »som om en mand var en fugl«. I billedlig fremstilling kan de dog kun føres tilbage til de romerske genier. Dog dækker ordene i Matthæus 18 om børnenes engel Fravashi-forestillingen. Også småbørn har deres Ferver (Yasht 13). Dog er det hermed ikke sagt, at den nytestamentlige engleforestilling er persisk.

[5]) N. Søderblom har i Revue de l'hist. d. Relig. April 1899, i en artikel, der desværre først er kommet mig i hænde efter trykningen af dette arbejde, fremstillet Fervernes kultus udførligt. — Om skuddagenes og årets sidste dages hellighed er den romerske Februar et talende vidnesbyrd.

[6]) Skikken at ofre de Døde klæder er vistnok indogermansk; vi finder levninger af den helt op i Grimms eventyr, hvor skomagerkonen ved juletid syr klæder til de nøgne underjordiske, der havde arbejdet for hendes mand om natten. Og fra den tid gik det altid skomagerfolkene vel.

[7]) Fravardin-Yasht. (XIII) v. 16, 14, 10, 11, 15, 24, 20, 26.

[8]) Götternamen. Bonn 1896.

[9]) udførligere har jeg fremstillet teorien i »Hedensk monoteisme« s. 22 f.

[10]) I hans »Griechische Kulturgeschichte« II, begyndelsen.

[11]) Se Sam Wide: Lakonische Kulte. 1893. s. 79.

[12]) Se f. ex. historien om Cuchullin og den røde kvinde i Windischmann: Irische Texte. 2te Serie. II, 248 ff.

[13]) Art. »The prisoners of the gods«. »XIXth Century«. 1898.

Marillier: La doctrine de la réincarnation des âmes en Irlande. R. H. R. 1899.

[14]) Se Benfey i indledningen til hans »Pantschatantra«.

[15]) G. G. A. 1894. Anmældelse af Hardy, s. 425 f.

[16]) ja for guddommen selv, som man især kan se det af Attars *Mantic Uttair*. Garcin de Tassy. kap. 45. I denne guddom er kærligheden utvivlsomt hovedbegrebet; men vejen til fuglenes ophøjelse går igennem deres visdom, således som man kan se det hos Firdusi, hvor Simurgh fornemmelig virker ved sin visdomstale og spådomskraft (se historien om Zâl's opdragelse. Vullers. I, 131 ff.). Iøvrig viser Simurgh tilbage på en meget gammel fugledyrkelse; dens navn, som Sufismen panteistisk tyder som »30 fugle« (*sī morg)*, må afledes af Pehl. *çīn-mrû* svarende til Av. *saēna-meregha,* »fuglen Saena« eller »falkefuglen«. Om det er den *saēna,* som er nævnet Yasht 13, 97, er tvivlsomt, men sikkert viser navnet tilbage på den *çyena,* »falken«, som Vedaerne bestandig nævner som hellig fugl og hvem Somaens rov tillægges. Altså er denne fugledyrkelse oldarisk.

[17]) Dino hos Athenæus. XIV, 633.

Side 93—105.

[1]) Darmesteter har draget denne mytologiske parallel og dens konsekvenser i indledningen til oversættelsen af Vend. II. S. B. E. IV.

[2]) Således overs. Westergaard det omstridte ord *hvairyān.*

[3]) Oversigt over det kgl. danske Vidensk. selsk. forhandl. 1852, 260 f.

[4]) Således endnu Darmesteter: L. Z. A. II, 19 f.

[5]) Westergaard ser i ovennævnte artikel noget anderledes på sagen: at just Inderne af pessimisme forlagde livets herligheder til det hinsidige; men der er dog ikke tvivl om, at Yima er et venligere fænomen end Yama.

[6]) Navnlig E. Rohde: Der griech. Roman. 1876. s. 196 note, samler mange træk af denne forestillingsrække; se også hans »Psyche«. 1ste udg. 101 f., 289 A. 3.

[7]) Det mener Roth også i sin art. om Yama i Z. D. M. G. IV.

[8]) Et stærkt bevis for chthonisk kultus hos Perserne kunde man hente fra Herodots beretning (VII, 114) om, at Perserdronningen Amestris, da hun blev gammel, lod 14 ynglinge begrave levende på en korsvej (for derved at forlænge sit liv). Ja Herodot bemærker udtrykkeligt: »det er nemlig en persisk skik at begrave levende«. Imidlertid gør skikken

et aldeles upersisk indtryk og allerede Kleuker gør opmærksom på, at dette faktum står aldeles isoleret og modstridende i beretningerne om Perserne (se Baehrs kommentar til stedet). Vi får da vel skrive denne overtro på dronning Amestris private regning og tænke os, at hun har bragt den med fra sin hjemstavns religion.

[9]) S. B. E. XVIII, 393,₂.

[10]) Exempler hos Darmesteter: Haurvat. et Ameret. s. 64 f., jfr. Kr. Nyrop: »Kludetræet« i »Dania«. I.

[11]) Se Chardin: Voyages. II, 200.

Side 106—108.

[1]) Windischmann: Geographie des Bundehesh i hans »Zoroastrische Studien«. Justi: Beiträge zur alten Geographie von Persien. Marburger Universitetsprogr. 1869. 1870.

Side 109—121.

[1]) Således betragter West sagen: S. B. E. V, 1880, s. 67 note.

[2]) Det *xathrim xaęthem*, som her (med Geldner: Drei Yasht. s. 29) er oversat »den bydende hersker« forstås med sproglig ret (og med henblik på R. V. II, 35, 4 f.) af andre (Windischm., Da.) som »kvindernes herre«, *génie des femmes*. Det er dog et spørgsmål, om Avestas Apam Napat i den grad er den i vandet nedlagte spirekraft, at han kan få denne titel. Men iøvrigt tror jeg, at forestillingen om at vandet indeholder sæd og spirer er en meget gammel og i Avesta fuldt rodfæstet naturfilosofi. Den spores ikke blot i sagnene om træet »Mangefrø«, om Apam Napat og Tishtrya, men endnu i forestillingen om at Zarathustras sæd gemtes i søen Kansava og der befrugtede den kommende frelsers jomfrumoder. Det er jo ogsaa en ret begribelig forestilling, at vandet, som bringer alt til at spire, selv indeholder spirene.

[3]) Spiegel (Z. D. M. G. VI) regner også stjærnedyrkelsen for sen i Iran.

[4]) Nærmere om dette problem i Geiger: Le mythe de Tishtrya. Muséon. Louvain 1882. og Pizzi: Tishtar-Yasht. Torino 1882.

[5]) de Gubernatis: Zoological mythology. London 1872. I, 292 f.

[6]) Episoden er efter Bundehesh gengivet af Da.: L. Z. A. II, 398 f.

[7]) Windischm.: Zor. Stud. s. 29 f. Zohaksagnet har jeg fortalt i »Guder og helte«. 1898. s. 13 f.

Side 122—137.

(Her står ved et uheld tallene [6]) og [7]) istedenfor [1]) og [2]).)

[6]) herfra dog de ofre at undtage, som er forbundne med ligbrænding som f. ex. de germanske (Cæsar. VI, 19).

[7]) Stengel: Griech. Kultusaltarth. s. 94.

[8]) Den opfindelse at fremkalde ild ved gnidning tilskrives Atharvan; den kan bruges ved den første anlæggelse af den hellige ild og skal bruges ved Somaofret, når Somaen indbringes. Den fremgnedne ild lægges i dette tilfælde i den allerede iforvejen brændende Ahavaniya-ild (som er taget fra husherreilden).

[4]) At den nuværende Atherva-Veda er yngre end Rig-Veda, er hævet over al tvivl; men dens indhold, trylleformlerne, er vistnok ældgamle.

[5]) G. G. A. 1894. anf. st.

NB. For *chāzan al nār* s. 136 læs *chāzin al nār,* hvilket snarest bør oversættes »ildvogteren«, da partc. *chāzin* i reglen opfattes personligt.

Side 138—158.

[1]) Således har Geldner gjort i sin art. »Zoroaster« i Encyclop. Britt. og derved grundlagt en ny betragtning af Zarathustras historiske stilling.

[2]) Geldner i Ved. Stud. I, 139 ff.

[3]) Jfr. dog West's replik: J. R. A. S. July 1899. s. 608. ø.

[4]) Denne oversættelse af det vanskelige sted syntes mig umiddelbart indlysende: at ligne Varuna med en tyv er ikke utilstedeligt, da det ikke er tyvens tyvagtighed, men hans hurtighed, der lægges vægt på; at løse synderen af syndens snare er Varunas særlige nådesakt. Senere har jeg til min glæde set, at Pischel (Ved. Stud. I, 106) ikke blot har oversat på samme måde, men også forsvaret den grammatisk, idet han forklarer den uheldige accusativ *paçutṛpam* som attraktion. Dr. S. Sørensen anser dette for urigtigt og vil hellere oversætte: »Selv en kvægtyv slipper man jo løs, o konge! så slip da også Vasishta som en kalv af tøjret«; men denne tanke synes mig langtfra så karakteristisk som den anden; og det grammatiske anstød kan man virkelig ikke tage sig så nær i et sprog, der som Veda'ens — modsat det klassiske Sanskrit — endnu bærer præg af at være i bevægelse.

[5]) Jeg afviger her på enkelte punkter fra Geldners oversættelse i »Drei Yasht«, til hvis analyse jeg ellers kan henvise.

[6]) I ofre til jordguder eller »sjæle« trykkes offerdyrets hovede nemlig omvendt ned mod jorden.

[7]) Roth: Wo wächst der Soma? Hillebrandt: Vedische Mythologie. I.

[8]) Og *dūraosha* er vistnok et meget gammelt ord. *aoshanh* »Død« (af √ *ush* — brænde) når tilbage i ligbrændingstiden og er ikke blevet forstået af Perserne; det har også væsentlig bevaret sig i sammensætninger.

[9]) Bezz. Beitr. VIII, 226.

Side 159.

[4]) Til bestyrkelse af min formodning om Soma'ens skæbne i de to religioner kan tjene, at de ofrende brahmaner drak Soma, sikkert med det formål at blive udødelige eller komme i nærmere rapport til guderne. Da denne skik kun er bevaret i sammenhæng med ofrene, kunde den synes at være en kultisk og præstelig tradition fra hin fortid, da Soma væsentlig var udødelighedsdrik. Et andet mærkeligt faktum er den; at der hos Inderne optræder en særlig udødelighedsdrik for guderne *amṛtam* (ambrosia), hvilken Iranerne ikke kender. Det synes altså, som om Somaen i den grad er bleven gudeernæring og brændevin, at man har måttet give guderne noget andet til at holde deres evighed i live med; men dette punkt er vanskeligt at behandle, da grænsen mellem Soma og Amrita ikke er skarpt afstukket.

Side 162—169.

[1]) Om Rustem har hr. Arthur Christensen fortalt for danske læsere i »Nord og Syd«. 1898. II—III.

[2]) Om Khondernes religion se Capt. Macpherson's fremstilling i J. R. A. S. New ser. VII.



DET SCHUBOTHESKE FORLAG
KØBENHAVN MDCCCXCIX





